



Carlo Augusto Viano
**LA SCINTILLA
DI CAINO**

Storia della coscienza e dei suoi usi



Bollati Boringhieri

Presentazione

Pietro Lombardo, richiamandosi a Girolamo, scriveva che esiste «una scintilla superiore della ragione, che neppure in Caino poté estinguersi, che vuole sempre il bene e odia sempre il male». La scintilla della coscienza avrebbe dunque il ruolo di giudice interiore delle nostre azioni. Nel corso dei secoli, tuttavia, il concetto stesso di coscienza ha subito metamorfosi che ne hanno cambiato sensibilmente il significato.

Carlo Augusto Viano intreccia in questo libro, in maniera magistrale, molte di queste storie, in contesti, tempi e luoghi differenti, tutte incentrate sulla coscienza e sugli usi pubblici di questo concetto ambiguo e duttile. La narrazione inizia con il rifiuto di imbracciare le armi da parte dei quaccheri americani e finisce con l'obiezione di coscienza di quei medici che negano alle donne l'assistenza che esse richiedono. Sono due estremi che evidenziano due accezioni radicalmente diverse del termine: gli obiettori quaccheri rivendicavano il diritto di sottrarsi all'obbligo di prevalere sugli altri, mentre i medici obiettori pretendono di imporre alle donne ciò che solo essi ritengono giusto.

L'obiezione «di coscienza» alle armi e alle pratiche mediche non è nuova, e ha permeato il dibattito pubblico per secoli; questo libro ne ripercorre per la prima volta il cammino, con grande chiarezza e vastità di cultura, evidenziando i paradossi impliciti di questa parola abusata. Nella coscienza si tengono nascoste le intenzioni che in buona fede ciascuno attribuisce ai propri atti, ma troppo spesso la coscienza viene anche invocata per assolversi dalle proprie colpe o per sfuggire al confronto tra idee diverse.

Carlo Augusto Viano (1929) è professore emerito di Storia della filosofia all'Università di Torino. È stato membro del Comitato Nazionale di Bioetica. Tra i suoi lavori, *John Locke. Dal razionalismo all'Illuminismo* (1973), *L'etica* (1981), *Etica pubblica* (2002), *Le imposture degli antichi e i miracoli dei moderni* (2005) e *Laici in ginocchio* (2006). Per Bollati Boringhieri ha curato *Teorie etiche contemporanee*

(1995) e, assieme a Francesca Lidia Viano, *Il posto della scienza* di Thorstein Veblen (2012).

Carlo Augusto Viano

La scintilla di Caino

Storia della coscienza e dei suoi usi



Bollati Boringhieri

© 2013 Bollati Boringhieri editore
Torino, corso Vittorio Emanuele II, 86
Gruppo editoriale Mauri Spagnol

ISBN 978-88-339-7280-0

Illustrazione di copertina:

William Blake, *Il corpo di Abele trovato da Adamo ed Eva*, 1826 ca. Londra, Tate Gallery.

Schema grafico della copertina: Noorda Design

www.bollatiboringhieri.it

Prima edizione digitale ottobre 2013

Quest'opera è protetta dalla Legge sul diritto d'autore.

È vietata ogni duplicazione, anche parziale, non autorizzata

Introduzione

Questo libro, più che una storia completa ed esaustiva dell'idea di coscienza, è un intreccio di storie, nelle quali compare quell'idea. Incomincia con una vicenda americana, nella quale i membri di una setta relativamente tardiva del protestantesimo si rifiutano di imbracciare le armi, e finisce con il rifiuto di una parte di medici di offrire alle donne l'assistenza che esse richiedono. La coscienza viene invocata in due situazioni molto diverse e per giustificare comportamenti opposti: gli obiettori quaccheri si rifiutavano di imporsi con la violenza e rivendicavano il diritto negativo di sottrarsi all'obbligo di prevalere sugli altri, mentre i medici obiettori pretendono di impedire il riconoscimento di diritti sanciti dalla legge, imponendo alle donne, che invocano quei diritti, ciò che essi ritengono giusto. Tra questi due estremi si collocano le storie della coscienza che intendo narrare.

Che le cose dovessero andare così e che ciò che sembrava incominciato in un modo dovesse finire in un altro non era scritto da nessuna parte. Spesso le «grandi vicende» sono dominate da circostanze accidentali, quelle che dovrebbero essere il pane quotidiano degli storici, privi, come sono, di strumenti formali e concettuali potenti, capaci di trovare le cause delle cose; figurarsi poi i filosofi, impigliati in idee ambiziose e vaghe. Non c'era nessuna ragione per collocare nella coscienza il rifiuto di portare le armi, se non il fatto che Paolo di Tarso aveva invocato la coscienza per raccomandare a cristiani poco sensibili ai tabù ebraici di essere indulgenti con i confratelli legati alle tradizioni ebraiche. Per Paolo erano coscienze deboli, incapaci di sentire la forza dello spirito.

Paolo doveva muoversi in un ambiente difficile, qual era Corinto, battuta da missionari agguerriti, in concorrenza tra loro; non c'era da sorprendersi che invocasse la coscienza, come luogo in cui mettere scrupoli e sensi di colpa. Lo avevano fatto in tanti, poeti, tragici, oratori, avvocati, autori di racconti, capaci di interpretare i segni esterni che, come un rossore, un imbarazzo o uno sguardo, possono rivelare ciò che non si vede direttamente, perché tenuto al riparo nella

coscienza. I filosofi guardavano con un certo sospetto gli scrupoli di coscienza, dai quali intendevano liberare chi si metteva alla loro scuola. E non davano troppo importanza alla conoscenza di se stessi, che dovrebbe dare accesso ai contenuti di coscienza, costituiti spesso da timori infondati, fonti di credenze arbitrarie.

Nella cultura cristiana quella che per Paolo era la *debolezza* della coscienza sarebbe diventata la sua *delicatezza*: se Paolo trovava nelle coscienze deboli resistenza alle innovazioni cristiane, la chiesa, diventata potenza mondana, si sarebbe vista opporre la delicatezza della coscienza alle imposizioni dei preti, ormai intrecciate a quelle dei sovrani. La coscienza, introdotta da Paolo come un artificio per sottrarsi a una situazione difficile, si installava così nella cultura cristiana, inducendo i teologi e i giuristi, che avevano ereditato il lascito della giurisprudenza e della filosofia antiche, a dare importanza alla conoscenza di sé, tenuta in secondo piano dai filosofi antichi. Così si finiva con il fare della legge morale il contenuto naturale della coscienza, ben più importante degli scrupoli, dei sensi di colpa e delle intenzioni riposte. La coscienza diventava qualcosa di inestinguibile, conservata in una parte dell'anima difficilmente collocabile nelle teorie antiche dell'anima, ma che Girolamo aveva aggiunto alle dottrine classiche, interpretando una immagine del profeta Ezechiele. Neppure in due grandi peccatori come Caino e Giuda quella scintilla si era estinta: Giuda si era ucciso, tormentato dagli scrupoli; ma gli scrupoli, così familiari anche agli scrittori classici, che cosa erano, se non i bagliori della scintilla inestinguibile della coscienza? Collegata a un contenuto così robusto, la debolezza o la delicatezza della coscienza diventava una forza, quella che aveva sostenuto i martiri e quella che costituiva il sostegno dei riformatori e degli innovatori, figure emergenti nella cultura europea moderna. I grandi riformatori protestanti, come Lutero e Calvino, accusavano la chiesa di Roma di aver sfruttato le ombre della coscienza, popolandola di scrupoli ingiustificati e affliggendo i fedeli con inutili pratiche espiatorie; sulla scia di quei riformatori, nuovi profeti si sarebbero appellati alla coscienza per rivendicare la propria autonomia, anche rispetto alle nuove chiese, in nome della scintilla, che non si estingue

in nessuno.

Quello cristiano non fu mai un mondo di pace: le guerre potevano sembrare un retaggio del paganesimo, ma i cristiani dovettero ben presto difendersi dall'accusa di minare la difesa della società romana dai barbari e, quando arrivarono al potere, dovettero giustificare le guerre, anche quelle condotte tra cristiani. Il pacifismo cristiano fu sempre un'illusione e la coscienza, quella che aveva ospitato gli scrupoli degli ebrei di Corinto convertiti al cristianesimo, sembrò il posto in cui mettere anche la resistenza all'uso delle armi di chi non accettava la giustificazione agostiniana della guerra.

L'immagine forte della coscienza, collegata alla legge naturale, faceva sì che essa acquistasse un posto permanente nella dottrina moderna dell'anima, sopravvivendo anche al tramonto dell'idea che esistesse una legge morale dettata dalla natura; sicché, quando le entità collettive, come le nazioni o le classi sociali, furono interpretate come «grandi individui», dotati di un'anima, si poté parlare di una coscienza nazionale o di una coscienza di classe. Questa volta il contenuto della coscienza non era più la legge naturale, ma ideologie fondate sulle filosofie della storia, nate dalla dissoluzione del quadro unitario della storia, ereditato dalla storia sacra.

Quando i cittadini, che nel 1789 avevano rivendicato i diritti individuali, erano stati chiamati a battersi per la patria in pericolo, si era aperto un cammino lungo il quale la coscienza collettiva avrebbe preso il sopravvento su quella individuale. Non era più un principe a chiamare alle armi, né si trattava più di guerre per liberarsi da un principe, come era accaduto agli olandesi in lotta contro la Spagna, o da una potenza coloniale, come era accaduto ai coloni americani: la patria era più che la somma dei cittadini, perché la coscienza collettiva era qualcosa che modellava le coscienze individuali e penetrava in esse. Di fronte al dovere di partecipare alla difesa della patria o al suo rafforzamento sembrò che le antiche obiezioni religiose, fondate sul fantasma del pacifismo cristiano, fossero residui di un passato finito e che un'eventuale opposizione alla guerra dovesse richiamarsi anch'essa a qualcosa di simile a una coscienza collettiva. Il pacifismo cristiano, pur avendo trovato un riconoscimento formale

nella cultura religiosa delle colonie americane, aveva avuto scarso seguito nella guerra americana d'indipendenza, né doveva avere maggior fortuna nelle guerre tra nazioni o in quelle coloniali dell'Ottocento e del Novecento. Alla politica militare delle nazioni sembrava che potesse opporsi con maggior successo un pacifismo capace di richiamarsi anch'esso a un'entità collettiva, come poteva essere l'umanità, invocata dai pacifisti liberali, ma soprattutto da quelli socialisti.

Nonostante la vastità dei due conflitti mondiali del secolo scorso e l'importanza dei movimenti pacifisti laici, sviluppatasi anteriormente alla prima guerra mondiale, il richiamo all'umanità si dimostrò sostanzialmente inefficace di fronte a quello delle coscienze nazionali. Soltanto dopo la seconda guerra mondiale e i conflitti che a essa seguirono il rifiuto della guerra si diffuse in modo particolare nelle società liberali di tipo europeo e americano: l'obiezione di coscienza fu riconosciuta non soltanto formalmente, ma diventò motivo per un esonero effettivo dal servizio militare. Quando finalmente sembrava riportare una vittoria, la coscienza stava però perdendo la capacità di dare un significato profondo ai comportamenti per i quali veniva invocata. Via via che si generalizzava e si svincolava dall'impostazione religiosa originaria, l'obiezione di coscienza diventava sempre più soltanto un pretesto per sfuggire al servizio militare; alla fine le stesse autorità militari rinunciarono alla coscrizione obbligatoria, considerandola non più necessaria per gli eserciti delle potenze industriali moderne.

L'obiezione di coscienza doveva vivere una propria storia in un campo diverso da quello militare, incominciata quando le società europee si misero a prendersi cura della salute dei propri membri, avvalendosi dell'opera dei medici, che trovavano così nell'autorità statale un riconoscimento del loro sapere, della loro professionalità e del loro stato sociale. In compenso essi accettarono di darsi una disciplina autonoma, che ne garantisse la parziale indipendenza e la superiorità rispetto alle altre figure che affollavano il mondo sanitario. Per accentuare la propria indipendenza, i medici, nel dar vita all'etica medica e ai codici professionali, si richiamavano alla coscienza,

custode di regole anteriori a qualsiasi legge positiva; ma, nello stesso tempo, essi accettavano anche di farsi custodi dei tabù tradizionali, un tempo protetti dalla legge naturale, rivendicando un'autorità morale sui pazienti.

Paradossalmente la coscienza cui si richiamavano i medici, per dare sostanza alle loro imposizioni sui malati e alla difesa della propria professione, poteva essere invocata anche dai cittadini, e questa volta per respingere la disciplina che la medicina imponeva ai singoli, al fine di tutelare la salute di tutti. Chi rifiutava l'obbligo di vaccinazione, contestando il sapere cui si richiamavano le autorità sanitarie, invocava la coscienza, proprio come avevano fatto gli eredi del pacifismo cristiano e i difensori della libertà religiosa. La medicina sarebbe diventata così il campo in cui si sarebbero scontrate due esigenze opposte, da sempre presenti nelle vicende della coscienza: quelle dei cittadini, che pretendevano dai medici interventi ispirati alle loro richieste, e non semplicemente allo sviluppo del sapere medico, e quelle dei medici, che pretendevano, in nome del loro sapere, di esercitare un dominio sui pazienti.

Anche nel campo medico, come in quello militare, l'appello alla coscienza ha subito un vistoso ribaltamento, ma di segno diverso. Quando i cittadini hanno ottenuto il riconoscimento dei loro diritti nei confronti dei medici, sanitari (medici, farmacisti, infermieri, ma anche impiegati amministrativi), non disposti a riconoscere i nuovi diritti dei cittadini e legati agli obblighi tradizionali, hanno preteso di far valere l'obiezione di coscienza contro le pretese di chi invocava quei diritti. La coscienza, evocata spesso per rivendicare, anche a costo di discriminazioni, persecuzioni e sofferenze, nuovi diritti, senza tuttavia restringere quelli in vigore, è stata chiamata in causa per negare diritti riconosciuti, che comunque non si presentano come limitazioni dei diritti di coloro che non intendono farne uso. Gli eredi dei deboli, meritori di indulgenza, dei delicati, sensibili alla voce interiore, sono spesso diventati oppressori in nome della coscienza e dei tabù che essa conserva.

Le ambiguità della coscienza fanno parte della sua storia e ne costituiscono le risorse. Nella coscienza si tengono nascoste le

intenzioni che in buona fede ciascuno attribuisce ai propri atti, si collocano le colpe che non si hanno o la si invoca per assolversi da quelle che si hanno. Missionari, teologi e filosofi hanno cercato di liberare la coscienza delle sue ambiguità, per trarne dottrine che permettessero di separare la fede dalle pratiche religiose, i sensi di colpa autentici da quelli generati da falsi scrupoli, di dare un fondamento «naturale» agli obblighi morali o ai sensi di appartenenza. È stata così ripresa l'idea della conoscenza di sé come una forma particolare di conoscenza, che i filosofi antichi avevano considerato umbratile rispetto alla conoscenza delle cose e delle idee. Quei filosofi non erano neppure tanto convinti che ciascuno avesse un accesso diretto alla conoscenza di sé e che, una volta posseduta, essa rivelasse cose meravigliose. Erano convinti che l'anima fosse una struttura assai complicata, dotata di una gerarchia interna, ma non erano sicuri che, per conoscerla, si dovesse guardare se stessi: Platone e Aristotele pensavano che la conoscenza di un altro servisse a conoscere se stessi, come in uno specchio. Il primato della coscienza, dovuto alla sua accessibilità e alla sua trasparenza, ha avuto fortuna nella cultura occidentale, ma non ha generato soluzioni univoche: cartesiani ed empiristi, per citare una controversia, non la pensavano nello stesso modo. E allora i filosofi hanno pensato di separare la coscienza come conoscenza di sé dalla coscienza come apparato morale, che detta obblighi e pronuncia condanne.

Oggi la prospettiva che esista una conoscenza di sé diretta, anteriore alla conoscenza degli altri e delle cose, non pare molto promettente. I biologi, che riescono a vedere qualcosa nel cervello, non trovano un posto in cui collocare la parte superiore dell'anima, che dovrebbe scorgere dall'alto almeno le altre parti; tanto meno riescono a stanare un'entità compiaciuta di guardare se stessa, come il dio di Aristotele, per il quale un intelletto divino perderebbe qualcosa abbassandosi a conoscere cose a lui inferiori. Il soggetto autocontemplante, ricavato dalla filosofia antica a prezzo di molte trasformazioni, sembra sfuggire per ora a qualsiasi caccia, anche se non mancano filosofi pronti a offrire supplementi d'anima alle infruttuose ricerche degli esploratori del cervello. Ma non di questi

compiti conoscitivi della coscienza ci siamo occupati nelle storie che ci accingiamo a raccontare. Abbiamo scelto storie nelle quali anche la coscienza morale, che ancora incute rispetto, appare tutt'altro che univoca: scintilla o voce che sia, rivela le cose più disparate, pronuncia condanne di chi è innocente ed è indulgente quando dovrebbe condannare. La voce terribile, che Kant avrebbe voluto far risuonare nella mente di ciascuno di noi, non è il giudice imparziale che si pretende che sia. Oggi i grandi campi di esercizio della coscienza sono diventati luoghi dubbi. Nei paesi liberali la libertà religiosa o di pensiero è intesa come libertà di scegliere le proprie credenze e i propri modi di vita; se li si vuole giustificare, la proposta di considerazioni oggettive, che anche altri possano comprendere, è più apprezzabile dell'appello all'inviolabilità della coscienza.

Molti anni fa, quando ero giovane, un maestro con cui incominciai gli studi di filosofia, un maestro che non assumeva atteggiamenti profetici, rivendicava il merito di aver scritto di filosofia senza invocare mai la coscienza; ed erano tempi nei quali il richiamo alla coscienza risuonava spesso. Tante cose di quel maestro ora mi sembrano lontane, ma quel piccolo compiacimento, ricorrente nei suoi discorsi, non l'ho mai dimenticato. Mettere insieme storie di coscienza un po' stravaganti mi è parso un modo per rendere un omaggio tardivo alla memoria di Nicola Abbagnano.

La scintilla di Caino

1. Intoccabili armi

Tra Franklin e Washington

Nonostante i tentativi di instaurare una convivenza pacifica, nel 1756 i quaccheri di Filadelfia erano esposti alle aggressioni dei nativi americani, mentre intorno a loro scoppiavano i conflitti tra coloni inglesi da una parte, nativi e coloni francesi, dall'altra, e la Pennsylvania era minacciata dall'esercito francese. Tener fede alle posizioni pacifiste, che i quaccheri avevano sempre sostenuto, non era facile.¹ Benjamin Franklin aveva trovato una soluzione di compromesso, quando aveva ottenuto l'assistenza dell'esercito inglese, senza imporre tasse e senza affidare al governatore dello stato il comando militare, che rimaneva al generale britannico Edward Braddock. Ma poi, quando, nel 1755, Braddock era stato sconfitto ed era morto in battaglia, l'appoggio esterno dell'esercito inglese non bastò più. I quaccheri continuavano a raccomandare un'intesa con i nativi, per staccarli dai francesi; Franklin era d'accordo, ma intanto li convinceva ad accettare l'imposizione di una tassa sulla proprietà terriera, per sostenere le spese di guerra, e l'istituzione di una milizia al comando di ufficiali eletti e non sottoposta alla dura disciplina dell'esercito inglese, quaccheri e proprietari, due oligarchie spesso in contrasto, erano contrari sia all'organizzazione di una forza militare, gli uni per principio, gli altri perché costosa, sia all'intervento dell'esercito inglese, con il coinvolgimento della Pennsylvania nel conflitto tra Inghilterra e Francia. I quaccheri vedevano nell'autonomia dalla madrepatria l'unico modo per non trovarsi impegnati nelle guerre con i nativi e con i coloni francesi, provocate dalla politica inglese. Nel frattempo una milizia volontaria poteva essere un compromesso, anche se spesso l'arruolamento volontario era insufficiente ed era necessario ricorrere alla coscrizione, sorteggiando le persone da chiamare alle armi. Erano previste esenzioni per chi studiava o esercitava funzioni rilevanti per la comunità, oppure si poteva pagare una tassa per farsi sostituire. Quest'ultima soluzione incontrava tuttavia riserve da parte dei pacifisti più rigorosi, perché

era pur sempre considerata un contributo alle spese militari, tanto più che i militari incominciavano a dubitare dell'efficienza della milizia e ad apprezzare la possibilità di reclutare soldati professionisti con il denaro di chi intendeva sottrarsi alla coscrizione.²

I disegni dei coloni sulle terre dei nativi e la competizione tra Inghilterra e Francia avevano ostacolato il sogno dei quaccheri di trovare un territorio nuovo e immune dalle violenze europee, in cui vivere in pace. E, quando le colonie americane avrebbero imboccato la strada dell'autonomia, le cose non sarebbero migliorate. George Washington, che aveva combattuto a fianco del generale Braddock nella guerra contro i francesi, aveva esperienza del militarismo europeo e poteva cogliere l'inadeguatezza delle milizie coloniali. Ma ne aveva bisogno, perché il suo esercito, costituito da soldati retribuiti con buoni monetari e con la promessa di terreni nelle regioni occidentali, era piccolo e non all'altezza di quello inglese. Scrivendo il 19 gennaio 1777 al Council of Safety della Pennsylvania, Washington tributava grandi riconoscimenti alla milizia dello stato, che si era impegnata in una stagione inclemente, quando l'esercito al suo comando, ridotto a un pugno di uomini, era in una condizione critica, ma aggiungeva che soltanto «forze regolari» avrebbero potuto opporsi all'esercito britannico. Intanto, per difendere Filadelfia, era «assolutamente necessario che tutti quelli capaci di portare le armi prestassero il loro personale servizio».³

I volontari potevano avere motivazioni più forti dei soldati di mestiere, ma la vicinanza dei miliziani alle proprie case era anche un impedimento, perché i lavori agricoli li distoglievano dai compiti militari. Washington cercava di mettere insieme qualcosa che fosse meno mercenario dell'esercito professionale e meno labile delle milizie locali. In una lettera ad Alexander Hamilton del 2 maggio 1783 dichiarava che «ogni cittadino che goda della protezione di un governo libero gli deve non soltanto una parte proporzionale della sua proprietà, ma deve anche prestare il suo servizio personale per difenderlo: perciò i cittadini americani dai diciotto ai cinquant'anni devono essere iscritti nei ruoli della milizia, devono ricevere un armamento uniforme ed essere addestrati nel suo uso, perché tutta la

forza del paese possa essere mobilitata non appena si abbia notizia di un'emergenza impegnativa».4 Washington non smise mai di raccomandare il mantenimento di una forza militare permanente: conosceva il timore che gli inglesi avevano sempre nutrito nei confronti di un esercito stanziato, in cui vedevano una minaccia per la libertà, e giustamente secondo lui; ma in America sarebbe bastato un esercito di piccole dimensioni, perché l'Europa e le sue guerre erano lontane e l'unico pericolo effettivo erano i progetti britannici di recupero delle colonie.

Per far fronte alla guerra d'indipendenza, si era proceduto anche ad arruolamenti forzosi, costringendo chi si rifiutava a pagare una "tassa di guerra", ma del pacifismo quacchero della Pennsylvania si sarebbe dovuto ancora tener conto: nel 1777, nella lettera al Consiglio della Pennsylvania, Washington, sollecitando l'intervento al suo fianco di chi era in grado di impugnare le armi, aggiungeva «eccetto coloro i quali hanno scrupoli di coscienza per tutti i casi di uso delle armi».5 Quando, nel luglio 1775, il Congresso aveva costituito l'esercito al comando di Washington, con una risoluzione del 18 luglio aveva preso atto dell'esistenza di «alcune persone che, in base a principi religiosi non possono in nessun caso imbracciare le armi» e aveva assicurato che «il Congresso non intendeva esercitare la violenza sulle loro coscienze»; tuttavia «raccomandava loro energicamente di contribuire liberamente in questo tempo di universale calamità al soccorso dei loro sfortunati fratelli nelle diverse colonie e di rendere al loro paese oppresso ogni altro servizio che essi possano prestare in accordo con i propri principi religiosi».6 Nonostante queste cautele, il clima della Filadelfia degli anni cinquanta, in cui Franklin aveva stabilito un compromesso tra il pacifismo quacchero e le esigenze militari, era sfumato: si poteva anche ufficialmente riconoscere il rifiuto della guerra, che i quaccheri avevano sempre professato, ma ora quelli che rifiutavano, oltre all'arruolamento, anche il contributo finanziario alla guerra e perfino il giuramento di adesione al governo rivoluzionario, venivano arrestati, maltrattati e subivano confische. La loro resistenza non veniva però annullata: pur ben disposto a introdurre clausole di rispetto per i pacifisti cristiani, Washington non riuscì a imporre per

legge la registrazione di coscritti da reclutare in caso di bisogno e il loro addestramento militare, né riuscirono a farlo i suoi successori, come Adams, Jefferson e Madison.

Nel corso della guerra d'indipendenza i singoli stati concessero esenzioni dal servizio militare per ragioni religiose. La costituzione della Pennsylvania del 1776 stabiliva che «ogni membro della società ... è obbligato a contribuire per parte sua alla spesa» per il «diritto di essere protetto nel godimento della vita, della libertà e della proprietà» e «ad offrire il suo servizio personale quando è necessario, o un equivalente di questo», ma «nessun uomo, che per coscienza esiti a portare armi, può esservi legalmente costretto, se egli pagherà tale equivalente».7 Anche la costituzione dello stato di New York del 1777 faceva cenno all'esonero dall'uso delle armi, ma lo limitava esplicitamente ai quaccheri, e ribadiva che «è della massima importanza per la sicurezza di ogni stato che esso sia sempre in condizione di difendersi e che è dovere di ognuno che goda della protezione della società essere preparato e disposto a difenderla». Ciò premesso, «la convenzione, in nome del buon popolo dello stato e per la sua autorità, ordina, determina e dichiara che la milizia dello stato, d'ora in poi, in pace come in guerra, sarà armata e disciplinata e pronta al servizio. Tutti gli abitanti dello stato che appartengano al popolo di quelli chiamati quaccheri, in quanto contrari a portare le armi, per scrupolo di coscienza, saranno d'ora in poi esentati per legge e pagheranno allo stato, in sostituzione del loro personale servizio, somme di denaro per un valore che il potere legislativo giudicherà congruo».8 Disposizioni di questo genere non erano presenti nella costituzione degli altri stati, né furono accolte nella costituzione degli Stati Uniti. Nella redazione originale del 1789 del *Bill of Rights* James Madison propose che nel secondo emendamento si sancisse il diritto di portare le armi, ma si stabilisse che «nessuno che avesse scrupoli religiosi a portare le armi fosse costretto a prestare personalmente servizio militare»; ma il Congresso respinse la proposta.9 Nonostante il precedente della costituzione di New York e la disposizione del Congresso del 1775, il riconoscimento costituzionale esplicito della riserva religiosa all'uso delle armi non passò. Nel corso della

discussione sul secondo emendamento si decise di non menzionare il diritto di rifiutare il servizio militare, non perché non fosse preso in considerazione – l'esonero dal servizio era una pratica e talvolta perfino l'oggetto di provvedimenti legislativi espliciti –, ma perché si trattava di qualcosa di più fondamentale dei diritti che andavano menzionati in una legge: il rifiuto delle armi cadeva sotto la libertà religiosa, questa sì tutelata dalla costituzione e spesso espressa, in documenti anteriori alla costituzione, sotto forma di libertà di coscienza. Da questa circostanza nasceva il collegamento formale tra il rifiuto del servizio militare e la coscienza.

La costituzione della Pennsylvania del 1776 stabiliva che «nessun potere può ricevere o assumere l'autorità di interferire in qualche modo con il diritto di coscienza a esercitare liberamente il culto o di controllarlo»,¹⁰ e quella del New Jersey dello stesso anno garantiva che «nessuno sarà privato dell'inestimabile privilegio di adorare Dio Onnipotente nel modo conforme ai dettami della sua coscienza». ¹¹ A partire dalla costituzione del New Jersey del 1776 i due pilastri della società americana erano ravvisati nell'«interesse comune di tutta la società» e nel privilegio di «adorare Dio secondo i dettami della propria coscienza». ¹² A volte la coscienza era abbinata alla ragione¹³ o al giudizio¹⁴ o alla convinzione.¹⁵ oppure ragione e buona coscienza erano messe insieme,¹⁶ o ancora la coscienza appariva come titolare dei Rights of Conscience.¹⁷ L'esonero dal servizio militare non entrava dunque come un diritto a sé, esplicitamente riconosciuto, ma poteva semmai risultare dall'applicazione del diritto a seguire la propria coscienza nel culto divino. Ciò comportava che l'obiezione di coscienza dovesse avere una giustificazione religiosa, e cioè che ci si potesse sottrarre al servizio militare soltanto se si riteneva che la guerra, l'uso delle armi e la violenza fossero vietati da un comando divino rivelato dalla coscienza. Le discussioni che condussero al rifiuto della proposta di riconoscere l'obiezione di coscienza, sostenuta da Madison, rivelano ambiguità e imbarazzi. Se la si fosse menzionata come diritto a sé, molti avrebbero potuto rivendicarla, mentre, finché la si fosse tenuta ancorata a un'opzione religiosa, gli esoneri sarebbero stati contenuti.

In molte materie gli americani si ispiravano alle disposizioni britanniche, che però non discendevano da una costituzione scritta, perché si erano sviluppate dal tronco della storia e delle consuetudini. La delusione per la monarchia e il parlamento inglesi avevano privato i coloni di qualcosa cui rifarsi e li avevano messi nella condizione di ricostruirsi da sé, sulla carta, quello che in Inghilterra era stato l'esito di un lungo processo storico. Un termine di riferimento nella

formazione della costituzione americana era ovviamente il *Bill of Rights* inglese del 1689, che sanciva diritti e garantiva libertà, in particolare la libertà religiosa, considerando la religione come una faccenda pubblica e organizzativa, affine alla proprietà e tutelata nello stesso modo. Ma esso non menzionava la coscienza, che nell'Inghilterra uscita dalle guerre civili doveva sembrare qualcosa di minaccioso e che comunque dava l'impressione di appartenere a un periodo che si voleva chiuso, quando il riferimento alla coscienza aveva stimolato contrapposizioni più che favorito la concordia. Nei documenti americani la coscienza sembrava il lascito di una storia precedente, che agli inglesi poteva sembrare conclusa, ma che ai coloni ricordava la storia remota da cui erano nate le loro comunità. La «libertà di coscienza» era esplicitamente nominata nella costituzione di New York, insieme con la *rational liberty*, ma per avvertire che, mentre «il libero esercizio e godimento della professione religiosa e del culto sarà d'ora in poi concesso senza discriminazioni o preferenze a tutti gli uomini entro questo stato», tuttavia «la libertà di coscienza così garantita non dovrà essere usata come una scusa per atti licenziosi o per giustificare pratiche incompatibili con la pace o la sicurezza dello stato».18 La costituzione del Massachusetts, la quale si premurava di premettere che è «diritto così come dovere di tutti gli uomini in società di adorare, pubblicamente e in tempi stabiliti, l'Essere Supremo, creatore e conservatore dell'universo» e assicurava che «nessun suddito sarebbe stato aggredito, molestato o sottoposto a divieti nella persona, nella sua libertà o nelle sue proprietà perché adora Dio nel modo e nei tempi più confacenti ai dettami della propria coscienza o per la sua professione o per i suoi sentimenti religiosi», tuttavia ammoniva «purché non disturbi la pubblica pace o ostacoli gli altri nel loro culto religioso».19 Anche per gli americani, come era accaduto a francesi e inglesi due secoli prima, la coscienza era pur sempre anche una minaccia di sovvertimento. Ma ora, a controbilanciare le minacce della coscienza, c'era non più un re e neppure un parlamento, ma direttamente la comunità, destinataria dei servizi ai quali i cittadini erano obbligati.

Tra le cose sulle quali il governo doveva poter contare c'era la

risposta alla chiamata alle armi, quando i soldati volontari e retribuiti non erano sufficienti. Si era così profilata la necessità di ricorrere a reclutamenti forzosi, dopo i quali era stato difficile considerare il rifiuto del servizio militare come un diritto generale e nominarlo nella costituzione. D'altra parte nominare soltanto i quaccheri, come aveva fatto lo stato di New York, non era accettabile dal punto di vista del diritto costituzionale; e i quaccheri non erano i soli a resistere al servizio militare. Alla fine coloro i quali erano favorevoli al riconoscimento delle buone ragioni degli obiettori dovettero accontentarsi del rinvio a un diritto della coscienza antecedente e perfino superiore ai diritti costituzionali, garanzia del libero esercizio della religione. La differenza era che la religione era esplicitamente menzionata nella costituzione e negli emendamenti, con precise garanzie sulla libertà di culto e di organizzazione religiosa e con esplicito divieto per lo stato di avviare iniziative religiose. La coscienza, così presente nella letteratura cinquecentesca e seicentesca e così in declino dalla fine del Seicento in poi, compariva nei documenti costituzionali americani, che si preoccupavano però di subordinare le sue pretese all'ordine sociale, mentre nella costituzione federale scompariva e della religione si parlava come di un'attività esterna, nella quale l'autorità politica non doveva entrare. Perciò il rifiuto del servizio militare continuava a essere considerato un affare di coscienza, quando questa spariva dalla carta costituzionale e la religione diventava un fatto pubblico: un buon pretesto per non nominarlo esplicitamente, con la scusa che, proprio perché era una questione di coscienza, si collocava su un piano superiore a quello delle norme costituzionali, con le quali si regolano i vincoli esterni dei diritti fondamentali. Tra la difficoltà di menzionare per nome i gruppi religiosi ai quali era riconosciuta l'esenzione dal servizio militare e il pericolo di un'esenzione generalizzata, i legislatori ancoravano il rifiuto delle armi alla religione, e alla religione come atto di coscienza, anche se per la coscienza non trovavano un posto nella costituzione federale.

L'introvabile pace cristiana

Quando, nelle discussioni sulla costituzione americana, si diceva che la coscienza e il diritto di rifiutare l'uso delle armi, collocato in essa, stavano su un piano superiore a quello dei diritti costituzionali esplicitamente menzionati, si usava una metafora filosofica e giuridica, ma si faceva riferimento a un nucleo remoto del cristianesimo, più o meno immaginario, mai incorporato pienamente nelle professioni cristiane prevalenti, che tuttavia era difficile disconoscere. Il rifiuto del mestiere delle armi e della violenza bellica si era conservato in alcune eresie medievali, soprattutto presso i valdesi, ma era emerso con chiarezza presso gli hussiti, in particolare con Peter Chelchitzky. A rinnovare il pacifismo di questo tipo erano stati però gli anabattisti, che hanno molto sofferto dell'immagine negativa costruita dai loro avversari, mettendo insieme posizioni di gruppi diversi.²⁰ È significativo che un umanista come Juan Luis Vives scrivesse grandi elogi della pace e della concordia cristiana e usasse toni tanto violenti contro gli anabattisti.²¹ Questi avevano le loro radici nel protestantesimo svizzero, in particolare nel gruppo che faceva capo a Ulrico Zwingli, ma molto presto, tra il 1523 e il 1524, Conrad Grebel e Andreas Castelberger avevano chiaramente espresso il rifiuto della violenza armata e perfino dell'esercizio del potere a qualsiasi titolo. I Fratelli svizzeri, che si ispiravano a Grebel e a Felix Manz, erano stati perseguitati dagli zwingliani, ai quali erano stati originariamente vicini; proprio Heinrich Bullinger, successore di Zwingli, aveva contrapposto al pacifismo dei Fratelli svizzeri la giustificazione biblica delle guerre, cui si era rifatto Agostino. Una delle cose che più scandalizzava era l'atteggiamento dei Fratelli nei confronti della guerra contro i turchi, che perfino umanisti pacifisti come Vives ed Erasmo²² avevano additato come uno degli scopi della comunità cristiana. Già Sebastian Franck aveva sostenuto che per molti aspetti la società turca era migliore di quella cristiana, ma ora tra i Fratelli si diffondeva il rifiuto di pagare i contributi alla guerra. Dalla Svizzera i Fratelli si erano diffusi in Germania e nella Moravia

austriaca, dove il loro atteggiamento, che i Fratelli moravi giustificavano con “ragioni di coscienza”, faceva particolare scalpore.

I Fratelli svizzeri erano penetrati anche in Polonia, dove avevano stabilito rapporti con gli antitrinitari. Anche questi ultimi avevano una teologia radicale, che pretendeva di rifarsi al cristianesimo originario, e anch’essi avevano affrontato il problema della liceità del servizio militare e della possibilità di adire a posizioni di potere. In Polonia la situazione era tuttavia più difficile che altrove, sia perché si trattava di un paese al confine orientale dell’Europa, in contatto con popolazioni che rappresentavano una minaccia per l’Europa cristiana o erano considerate tali, sia perché gli antitrinitari avevano posizioni di potere nel governo della Polonia. Fausto Socino aveva proposto soluzioni moderate, che prevedevano la possibilità di sostituire con un contributo la partecipazione all’attività militare. Così la teologia antitrinitaria radicale si era separata dalle posizioni pacifiste dei Fratelli svizzeri, ma la diversione polacca si era estinta verso la metà del Seicento, con il ritorno della Polonia al cattolicesimo.

L’anabattismo si era sviluppato soprattutto in Olanda, dove il rifiuto della violenza era stato proclamato da Menno Simons intorno alla metà del Seicento. Gli anabattisti erano entrati anche nell’Inghilterra riformata, ma senza conservare il rigoroso antimilitarismo dei mennoniti, come gli eredi degli anabattisti erano solitamente chiamati in Olanda. Il pacifismo era stato invece riscoperto in Inghilterra nell’ambito del puritanesimo a opera degli “Amici”, come si chiamavano i seguaci di George Fox, o “Quaccheri”, come avevano finito con l’essere spesso chiamati. In origine essi, come i puritani, erano stati ispirati dall’idea del ritorno a un cristianesimo semplice, spogliato delle formalità ecclesiastiche, ma erano più sensibili di altri alle istanze anabattistiche; coinvolti nelle guerre civili inglesi, avevano preso parte alle imprese militari dei puritani, ma, più di altre formazioni, erano riusciti a sopravvivere alla restaurazione del 1660. Era stato proprio il loro pacifismo a facilitare questa soluzione, distogliendoli da atteggiamenti di resistenza attiva. I quaccheri erano molto determinati nel respingere il riconoscimento della società profana e il cristianesimo come religione politica, ma, a differenza di

anabattisti e battisti, preferivano accettare il martirio piuttosto che opporre la ribellione violenta alle persecuzioni. Coinvolti nell'ultima fase delle guerre civili inglesi, quando in Inghilterra si era attenuata l'ispirazione religiosa delle contrapposizioni politiche ed erano emerse istanze originariamente politiche e costituzionali, i quaccheri si erano dimostrati abbastanza disinteressati, tanto che alla fine avevano appoggiato Giacomo II, il quale aveva promosso la fondazione di un loro stato autonomo in America, mentre in Inghilterra non si erano mai pienamente integrati. Qui essi erano considerati pacifisti intransigenti, guardati con sospetto, come estranei alla comunità nazionale, ma anche con una relativa indulgenza, ispirata dalla convinzione, non sempre priva di rispetto, che essi fossero capaci di resistere a qualsiasi vessazione.

Il pacifismo faceva parte del patrimonio dottrinale cristiano, anche se, come il disprezzo del mondo, la povertà o l'astinenza sessuale, non modellava integralmente i comportamenti effettivi, mentre si esprimeva in modo più radicale nei discorsi e nella letteratura edificante. Tuttavia non si trattava di un deposito completamente inerte. Nel corso del Medioevo, dopo la dissoluzione dell'impero carolingio, la chiesa aveva condotto una politica di riordino, coniugando il controllo delle guerre locali, in nome della propria vocazione alla pace, con la difesa dei propri beni materiali e di quanti si sentivano minacciati dall'anarchia militare. Per mantenere la pace, essa aveva impiegato strumenti propriamente religiosi, come la scomunica contro chi infrangeva le tregue o la consacrazione delle azioni militari intraprese per difenderle. C'erano perciò guerre intraprese per mantenere la pace, cioè guerre che avevano preso il posto delle guerre civili, sempre condannate da scrittori pagani e cristiani. L'anarchia politica, soprattutto dopo l'instaurazione dei regni postcarolingi e la restaurazione dell'impero romano germanico, era stata agevolmente identificata con l'eresia. Come si giustificavano le guerre esterne, se difensive, così si giustificavano quelle interne, se intraprese per motivi religiosi, mentre si teorizzava una specie di tregua con gli infedeli, che non andavano indotti alla conversione con la forza: quelle ebraiche erano comunità pacifiche e sottomesse,

pronte all'obbedienza, mentre contro i musulmani si potevano condurre soltanto guerre di difesa.

Il primato ecclesiastico, originariamente rivendicato come mezzo per imporre la pace ai signori della guerra dell'anarchia postcarolingia, aveva finito con il trasformare la chiesa in una vera e propria potenza politica. La lotta contro gli infedeli rimaneva sullo sfondo, condizionata dalla pace interna, che avrebbe dovuto garantire la concordia, promessa e mai realizzata dall'impero pagano. Avrebbe dovuto farlo il clero disegnato dalla riforma di Gregorio VII, premessa per l'avvio delle crociate. Questo schema, fatto di pacificazione interna, fondata sul primato della chiesa, e di mobilitazione verso l'esterno, era entrato in crisi, prima con l'attenuazione dello spirito delle crociate e con la stabilizzazione dei rapporti tra mondo cristiano e mondo musulmano, ben testimoniata dalla dottrina di Tommaso d'Aquino, poi con la crisi dello stesso primato della chiesa, culminata nella cattività avignonese. Nella critica al papato avignonese e poi al papato umanistico avrebbe ripreso forza il pacifismo cristiano, questa volta con un esplicito riferimento alla dottrina cristiana originaria.

Il pacifismo e la pratica della povertà del cristianesimo delle origini erano miti, ma erano stati energicamente adoperati sia dagli umanisti cristiani sia dai riformatori protestanti. Erasmo aveva suggerito che non tutte le credenze dei cristiani suoi contemporanei erano esplicitamente contenute nel Nuovo Testamento, e ciò aveva contribuito alla critica di molti aspetti della religione ecclesiastica; ma Erasmo aveva rivolto critiche specifiche al papato contemporaneo, soprattutto a Giulio II, che aveva dato un'interpretazione militare del pontificato ed era intervenuto pesantemente nei conflitti tra le potenze europee.

Il rifiuto del primato papale, che i teologi della tarda Scolastica avevano contribuito a giustificare, e il mito erasmiano del cristianesimo delle origini avevano avuto influenza su Lutero e sui riformatori protestanti, ma con la Riforma si era aperta la stagione di nuove guerre, questa volta esplicitamente religiose. Gli umanisti cristiani, da Ludovico Vives a Sebastian Franck, consideravano la guerra incompatibile con il cristianesimo autentico, ma Vives riteneva

che essa non fosse eliminabile dalle società reali e che la repressione violenta di movimenti pericolosi, come l'anabattismo, fosse necessaria, mentre Erasmo additava nella pace cristiana dell'Europa la premessa per una mobilitazione contro gli ottomani. L'accoppiamento della pace europea con la guerra contro i turchi era diventato un tema relativamente popolare anche presso gli eredi della tradizione scolastica, ma proprio la Riforma protestante aveva contribuito alla sua estinzione. Lutero inseriva anche la minaccia musulmana nel governo divino del mondo, come una prova che i cristiani dovevano sopportare, e ai cristiani presenti nel mondo musulmano predicava l'obbedienza, rispettoso del principio che ogni autorità deriva, direttamente o indirettamente, da Dio. Nell'Europa scossa dalle guerre prima tra sovrani poi tra religioni, più che la pace ispirata dalla carità, si cercava l'uniformità, almeno l'uniformità all'interno dei singoli stati, se non era più possibile quella della cristianità nel suo insieme; e lo strumento era, per i cattolici come per i protestanti, la persecuzione degli eretici, che anche Tommaso, prudente con ebrei, musulmani e pagani, aveva giustificato.

In questo scenario non c'era più spazio per il pacifismo cristiano, perché il cristianesimo stesso era diventato una delle ragioni principali delle guerre in corso o era comunque parte essenziale delle ragioni esplicitamente invocate per giustificarle. Erasmo aveva efficacemente sostenuto il pacifismo e la sua lezione era stata accolta in varie parti del cristianesimo europeo, soprattutto in quello riformato e particolarmente in Svizzera, specialmente dai seguaci di Zwingli, che aveva però finito con l'accettare la dura legge della guerra, tanto da morire lui stesso in battaglia. Eppure alla riforma zwingliana risalivano i gruppi che erano accomunati, spesso soprattutto nell'immagine che ne avevano gli altri, dal rifiuto del battesimo degli infanti, cioè dell'appartenenza a una comunità non scelta e dalla quale non si poteva uscire senza una scomunica. In realtà anche questi gruppi protestanti si erano trovati coinvolti nel clima di guerra dell'Europa cinquecentesca e avevano subito la violenza, che le divisioni religiose avevano scatenato. L'episodio di Münster aveva mostrato quanto fosse difficile anche per gli anabattisti sottrarsi alle

guerre di religione. L'anabattismo aveva poi rifiutato quell'esperienza e aveva imboccato la strada del pacifismo, sia pure con modi e gradi diversi. In Svizzera, in Polonia e in Inghilterra anabattisti e battisti si erano trovati di nuovo coinvolti nei conflitti religiosi, conflitti che paradossalmente li costringevano talvolta a combattere per difendersi da coloro che tendevano a impedire il loro pacifismo. Avevano trovato una soluzione nella partecipazione limitata alle guerre, con il pagamento di contributi in denaro alle spese belliche o con l'espletamento di servizi che non comportassero l'uso effettivo delle armi oppure ancora con l'impegno a non esercitare direttamente la violenza su nessuno, neppure sui nemici.

Quando l'assetto religioso dell'Europa si fu stabilizzato, per il pacifismo cristiano non sembrava esserci più spazio, perché la guerra appariva come la condizione in cui di solito si trovano gli stati, sovrani al loro interno e circondati da nemici potenziali. La pace internazionale andava perseguita e i sovrani non avevano mai smesso di fare le guerre proclamando di cercare la pace, ma essa doveva consistere in un bilanciamento di potenze in grado di combattere tra loro. Il pacifismo cristiano, che poneva il fondamento della pace nella rinuncia al mondo e ai suoi beni da parte di credenti incamminati verso la vera vita, successiva alla morte, non aveva nulla a che fare con la pace dei sovrani, signori nei loro stati, pronti ad aiutarsi per debellare i nemici dell'ordine politico, ma sospettosi gli uni degli altri. Per i cristiani pacifisti i protagonisti della pace erano i singoli credenti, quelli che ritenevano superflua perfino l'autorità politica in una società di cristiani autentici. Ormai senza possibilità di mettere radici, il pacifismo cristiano restava retaggio di gruppi minoritari, la cui ultima illusione era stata quella di dar vita a una colonia relativamente indipendente e immune dal contagio della guerra, che serpeggiava anche tra coloni inglesi, francesi e nativi americani. Nelle colonie inglesi d'America li conoscevano bene, perché quelle erano state terre per chi riteneva di non avere più posto in patria e in generale in Europa, terre nelle quali c'era qualche speranza di realizzare finalmente la comunità pacifica predicata da Gesù. Anche lì l'ideale cristiano era stato tradito e la stessa Pennsylvania, lo stato dei

pacifisti, aveva dovuto dotarsi di una milizia. Ma lì, perché avevano uno stato in cui contavano e perché tutte le colonie erano piene di settari, visionari e utopisti, i pacifisti erano visibili o quasi visibili: dovevano pagare, subire maltrattamenti, disprezzo sociale, ma in un modo o nell'altro si accordava loro qualche diritto a non imbracciare le armi. Senza uno spazio sociale e politico sicuro, in società nelle quali ricorrere alle armi sembrava necessario, non si sapeva bene dove collocare il loro diritto. Essi avevano sempre sulle labbra le parole d'amore del cristianesimo, che tutti i cristiani pronunciavano sempre, anche quando ricorrevano alle armi; dunque bisognava mettere la loro rinuncia alla violenza vicino alle credenze, alle pretese, agli impegni e alle rinunce fatte in nome della religione. Poiché il cristianesimo reale aveva dato vita a organizzazioni pubbliche, a gruppi che contavano e aveva animato eserciti, il messaggio di pace era rimasto chiuso nella coscienza, il luogo delle credenze religiose. Poi anche la coscienza era scomparsa dalle grandi carte costituzionali, quella degli Stati Uniti con i suoi emendamenti e le diverse carte, delle quali era stata feconda la Francia rivoluzionaria. Inutilmente Madison aveva cercato di far riapparire i pacifisti quando la costituzione era stata arricchita: era sparita la coscienza ed essi non erano più visibili. Per accontentare Madison e i suoi si diceva che l'opzione pacifista e la coscienza erano cose più alte di quelle elencate nella costituzione, ma intanto quelle cose non si vedevano.

2. Conosci te stesso

La virtù invisibile

Quando l'unità cristiana si fu spezzata, si cercò di giustificare la coesistenza più o meno forzata delle diverse confessioni religiose ricorrendo alla coscienza, una nozione ben radicata nella cultura cristiana e non molto familiare ai filosofi antichi. Per i cristiani la coscienza evocava un rapporto diretto con la divinità, cosa che i filosofi antichi non prendevano molto sul serio, da lasciare alle pratiche religiose, guardate con prudenza o sospetto. Ai sacrifici cruenti di gran parte dei culti religiosi essi preferivano le riunioni e i banchetti commemorativi, secondo una diffusa tendenza a sostituire i riti arcaici con cerimonie simboliche. Quella che i greci avrebbero chiamato "filosofia" aveva una delle proprie radici nel pitagorismo, che proponeva uno stile di vita retto da tabù della purezza e concepito in opposizione alle religioni popolari, ritenute impure, anche per le contaminazioni con il sangue, che i loro riti comportavano. Pitagora faceva cose mirabolanti, da sciamano, ma non mancava chi riduceva le sue imprese a volgari truffe; lo stesso Platone era prudente nei suoi confronti e, se doveva riferirsi a prodezze religiose e miracoli, preferiva attribuirli a personaggi che inventava di sana pianta, fabbricandoseli in casa. Spacciato per gran metafisico, dialettico sottile e matematico immaginoso, per via di cose fatte quasi sempre di passaggio, Platone inventava miti "filosofici", che hanno sempre lasciato perplessi gli storici della filosofia, quasi tutti accademici, a disagio con questo genere di cose.¹

Nella *Repubblica* di Platone si raccontava che Gige,² un pastore al servizio del re di Lidia, aveva trovato in una voragine un cavallo di bronzo cavo, dentro il quale era riposto un cadavere gigantesco, che recava al dito un anello. Poiché l'anello rendeva invisibile chi girava il castone verso se stesso, Gige ne aveva approfittato per aiutare la regina a uccidere il re. Gige non era particolarmente malvagio: una persona giusta e un malvagio, se potessero rendersi invisibili, si comporterebbero nello stesso modo e ne farebbero di tutti i colori.

Quella di Gige era una favola, ma si può simulare l'effetto dell'anello miracoloso, se chi è ingiusto può apparire giusto, rendendo invisibile la propria ingiustizia. La retorica è il sostituto dell'anello di Gige, perché chi è ingiusto, se è capace di persuadere, se la cava quando è incolpato, al contrario di chi voglia non *sembrare*, ma *essere* giusto. Le società reali premiano chi *appare* giusto e condannano chi è giusto, ma non sa difendersi dalle accuse ingiuste: i riconoscimenti tributati a chi è solo apparentemente giusto rendono impossibile distinguere tra chi è giusto davvero e chi non lo è; perciò si è sicuri che una persona è giusta se non si sottrae alle condanne, che le infliggono i tribunali delle città reali, nelle quali gli ingiusti hanno i mezzi per apparire giusti e persuadere i giudici.

Cadavere e invisibilità erano tratti pitagorici, ma il mito di Gige si ispira all'immagine di Socrate costruita da Platone, di un uomo giusto condannato dalla sua città, che pure pubblicamente onorava gli uomini ritenuti giusti. Socrate, rifiutati tutti i vantaggi dell'ingiustizia e della giustizia ostentata, per difendersi aveva rinunciato all'oratoria o ad amici influenti e aveva accettato le conseguenze della fama di ingiusto, che lo aveva perseguitato. Un rigorismo estremo, dunque, che avrebbe ispirato l'etica filosofica, dagli stoici a Kant, ma collocato in uno scenario tutto diverso da quello cui queste dottrine ci hanno abituato. La condizione dell'uomo invisibile è quella in cui una cospicua tradizione filosofica avrebbe messo in scena la *coscienza*, cioè una specie di specchio interiore, in cui si riflette la nostra immagine, o anche un tribunale che giudica le nostre azioni, quando si sfugge al tribunale dei nostri simili. Per Platone chi può sottrarsi al giudizio altrui si guarda bene dal giudicare se stesso con severità e approfitta della condizione di invisibilità in cui si trova.

Platone era convinto che ci volesse un po' di giustizia, magari poca e perfino simulata, per tenere insieme un minimo di società, come potrebbe essere una banda di briganti,³ ma riteneva che anche la giustizia pubblica, quella che le città onorano, non fosse molto di più, mentre per trovare la giustizia autentica, bisognava rifarsi non all'uomo invisibile, chiuso in se stesso, ma al cittadino esiliato in patria, perseguitato come ingiusto e spogliato di tutto. Platone

pensava che la conoscenza procedesse per campionamento, cioè per confronto tra cose da giudicare e campioni, e che, per mettere in ordine e giustificare le proprie conoscenze, bisognasse disporre di quei campioni allo stato puro, cioè non mescolati alle circostanze, che deformano le loro esemplificazioni. Il campione della giustizia è non la banda di briganti, che è la sua esemplificazione minima, ma l'anima umana, un'entità complicata, dotata di parti ordinate secondo una gerarchia: l'intelletto e la ragione in alto, le emozioni in mezzo e i desideri in basso. Le parti dovrebbero andare d'accordo, sotto la guida dell'intelletto e obbedendo alla ragione, che utilizza e frena le emozioni e tiene sotto controllo i desideri. Così intesa, l'anima è una specie di società, con capi, esecutori e servi: Platone prendeva dalla società le proprie metafore, ma poi si ispirava all'anima per costruire modelli ideali di società, con persone che devono fornire il sapere, altre la forza e altre il lavoro. L'anima era dunque non uno specchio, in cui le persone vedono il proprio volto interiore, quello nascosto agli altri, ma un ordinamento di parti e un modello sociale. Per Platone gli uomini, lasciati a se stessi, sono indotti a violare l'ordine gerarchico tra le parti dell'anima, cioè a essere ingiusti, l'esatto contrario di ciò che l'immagine della coscienza come specchio avrebbe suggerito in futuro, quando sarebbe stata invocata come la sede propria della giustizia.

Socrate era solito “prendere al contrario”, con ironia, le sentenze dell’oracolo di Delfi, a cominciare dal responso che lo proclamava il più sapiente, in cui egli vedeva il riconoscimento della propria ignoranza. Nel *Carmide* Platone metteva in scena un Socrate che costringe Crizia, un interlocutore del dialogo, ad ammettere che non si può essere saggi ignorando di esserlo. Qui entrava in gioco il motto delfico “conosci te stesso”, che Crizia apprezzava, più di tutti gli altri motti del tempio. Sennonché, mentre le forme particolari di conoscenza, come la medicina o l’architettura, hanno oggetti propri, la conoscenza di sé non aggiunge nulla alle conoscenze specifiche. Il sapere di primo grado è, come la vista, sapere di qualche cosa, mentre sarebbe difficile immaginare una vista che sia vista di se stessa. Alla fine Socrate concludeva che, se deve avere un oggetto, la saggezza deve rivolgersi al bene e che tutto ciò che si dice sul conoscere se stessi e sul sapere di sapere riguarda in realtà la valutazione delle singole forme di sapere, come strumenti per ottenere il bene.

L’interpretazione del “conosci te stesso” come semplice invito alla misura doveva essere largamente diffusa, se, nel *Prometeo* di Eschilo, Oceano, usando le parole del motto delfico, esortava Prometeo «ad adattarsi ai nuovi modi, perché nuovo è il capo degli dèi».4 Questa interpretazione di prudente buon senso era anche quella che il Crizia del *Carmide* dava per corrente e che rifiutava. La traduzione della massima delfica in termini di conoscenza doveva essere una strada battuta dai socratici. Anche Senofonte metteva in scena Socrate che induceva il giovane e ambizioso Eutidemo, con una gran passione per i libri e per il sapere, a riconoscere che è vano conoscere qualcosa se non si conosce se stessi. E anche il Socrate senofonteo sollevava il problema “che cosa vuol dire conoscere se stessi?”. Per esempio non basta conoscere il proprio nome, per conoscersi, che forse è come conoscere un cavallo e le sue prestazioni: una persona conosce se stessa solo quando sa che cosa è capace di fare di utile.5

Il conoscere se stesso, che, nell’interpretazione attribuita a Crizia

nel *Carmide*, tendeva a trasformarsi in un ambizioso sapere di sapere, una specie di superscienza di secondo grado, capace di dirigere le altre scienze, si scontrava con l'ignoranza professata da Socrate. Platone seguiva questo filo di pensiero quando nel *Fedro* faceva dichiarare a Socrate di essere incapace di conoscere se stesso, in ossequio all'esortazione delfica, e perciò, tanto più, di conoscere le altre cose.⁶ Il tema socratico dell'ignoranza ritornava nel *Filebo*, dove si diceva che sarebbe bello conoscere tutte le cose, ma senza sfuggire a se stessi, anche per non essere indotti a credere di essere più ricchi, più belli o più virtuosi di quello che si è.⁷ Ancora nelle *Leggi* Platone dichiarava «difficile, come suona il discorso della Pizia» conoscere se stessi.⁸

Se la conoscenza di sé doveva significare la consapevolezza dei propri limiti e il giusto apprezzamento delle capacità proprie e altrui, Alcibiade, messo in scena nell'*Alcibiade I*, un dialogo non sicuramente autentico, ma di ambiente platonico, sembrava il campione della mancanza della conoscenza di sé. A uno smodato come lui sarebbe servito piuttosto il *prendersi cura* di sé. Ma prendersi cura di che cosa, propriamente? Dei propri piedi o del proprio corpo? Infatti sappiamo che cosa siano i piedi, le scarpe e in genere il nostro corpo e le cose che lo riguardano, ma non sono queste le cose che costituiscono il "sé", cui si rivolge la conoscenza di sé. L'occhio non potrebbe vedere se stesso, ma dovrebbe trovare qualche oggetto da guardare, per vedere se stesso, perché, guardando gli altri, talvolta ci specchiamo nei loro occhi, e in genere gli specchi sono oggetti nei quali vediamo noi stessi. Passando dalla vista alla conoscenza, al posto dell'occhio andrà l'anima nella sua «parte più divina», che ospita «la conoscenza e il pensiero»; ne deriva che «anche l'anima, se vuole conoscere se stessa, dovrà guardare un'anima, e specialmente alla sua parte in cui c'è la sua virtù, la sapienza».⁹ Se nel *Carmide*, per trovare un oggetto appropriato, la conoscenza di sé si era dissolta nella conoscenza del bene, l'*Alcibiade I* poneva, tra la conoscenza e l'oggetto, l'anima, che dà accesso agli oggetti autentici della conoscenza, ai quali è simile e che non sono le cose e le loro immagini. Era l'impostazione che reggeva il *Timeo*, in cui l'anima del mondo è conoscitrice amica di se stessa.¹⁰

Socrate usava espressioni che potevano riferirsi alla consapevolezza o alla conoscenza di sé. Quando l'oracolo sentenzia che nessuno è più sapiente di lui, Socrate dice «sapevo in me (*sýnoida emautô*) che non sono un sapiente né grande né piccolo».11 Se di una cosa è consapevole (*syneidós*) è della propria ignoranza.12 Il verbo *syneidénai*, composto da *syn*, che significa “con”, e da *eidénai*, che significa “conoscere” e che ha una parentela stretta con *ideîn*, che significa “vedere”, si riferiva a un conoscere o vedere parallelo e concomitante, come se ci fosse una vista o una conoscenza che accompagnano la vita e la conoscenza delle cose ordinarie. Niente di speciale, finché si restava nel modo di parlare corrente, ma fonte di grande turbamento per i socratici, i quali, usando la metafora della vista, non sapevano spiegare come si possa sapere di conoscere qualcosa, visto che l'occhio non vede se stesso. Già Democrito diceva che si ha consapevolezza (*syneídesis*) delle proprie cattive azioni, ma non si conosce (*uk eidótes*) la natura della morte, e il divario tra queste due forme di conoscenza fa sì che gli uomini si inventino miti su ciò che accade dopo la morte.13 I socratici, correlando strettamente la conoscenza al suo oggetto, separeranno *eidénai* e *syneidénai*, facendo del secondo un “sapere con”, di carattere riflessivo, in cerca di un oggetto suo proprio. Per i filosofi risultava difficile rendere il carattere riflessivo di espressioni come *égo d'ém'aúta túto sýnoida*14 o *kai tína sýnoisthá moi kalúmene brotôn?*15 In entrambi i passi il *syneidénai* si riferiva alla consapevolezza di qualcosa che appartiene a colui che sa o a un altro (come può sapere Oreste chi è la persona che Elettra chiama?): c'è dunque una consapevolezza di uno stato di sapere proprio o altrui. L'ossessione filosofica per la correlazione tra il sapere e il suo oggetto metteva in secondo piano la *syneídesis*, cioè la conoscenza che si rivolge a un oggetto, ma è anche consapevolezza del proprio sapere.16 Non a caso il motto socratico parlava del sapere di *non* sapere, non del sapere di sapere. Storici, filosofi e letterati si sono intrattenuti sull'oggettivismo dei filosofi antichi e sul modo in cui i poeti greci esprimevano gli atteggiamenti, le emozioni e gli impulsi come qualcosa che viene da fuori, collegandoli a divinità specializzate, per esempio i rimorsi alle Erinni. L'oggettivismo dei filosofi e il modo in

cui i poeti rappresentavano gli eventi psicologici sarebbe alla base della teoria filosofica dell'anima, un'entità in cui gli eventi psicologici sono trasformati in oggetti e messi in ordine. Spesso storici della filosofia e della cultura si sono fatti tentare dall'idea di vedere in tutto ciò una testimonianza del modo di pensare dei greci e l'inizio di un processo che avrebbe messo capo all'idea moderna di spirito.¹⁷ C'era molta esagerazione, perché le dottrine filosofiche non rendono necessariamente conto del modo diffuso di pensare e la dottrina antica dell'anima e quella moderna di spirito sono tutt'altro che tappe di un'unica storia lineare. È vero che i filosofi antichi, soprattutto quelli di tradizione socratica, hanno introdotto la nozione di anima e ne hanno fatto il soggetto delle attività e del movimento, ma si è trattato di una dottrina filosofica o di una famiglia di dottrine filosofiche, che non sono affatto la scoperta, magari iniziale, di ciò che in seguito sarebbe stato inteso come spirito.

L'ideologia socratica dell'ignoranza, il ricorso continuo alla distinzione delle forme di sapere e dei loro oggetti e la conseguente necessità di dare un oggetto alla conoscenza di sé, che non fosse il semplice riconoscimento dell'ignoranza, avevano finito con il fare dell'anima l'oggetto della conoscenza di sé; ma l'anima si era sempre più configurata come sede di attività che si rivolgono a oggetti, diventando, come soggetto, in un certo senso, invisibile. Così il carattere riflessivo proprio della *syneidesis*, quella con cui la gente comune, come i poeti e gli storici designavano la consapevolezza di sé o la conoscenza di intenzioni, stati d'animo o atteggiamenti altrui, andava perduto.

Secondo Plutarco, più che Platone, era Aristotele, nel *De philosophia*, a collocare l'ispirazione di Socrate nell'esortazione delfica a conoscere se stessi.¹⁸ Aristotele diceva addirittura che Socrate si era recato a Delfi,¹⁹ un viaggio di per sé del tutto normale per un ateniese, anche se il riferimento aristotelico è forse da collegare al fatto che nella cerchia familiare di Platone il “conosci te stesso” era di casa: il Crizia del *Carmide* era prozio materno di Platone. Ad Aristotele quel viaggio serviva per dare un'origine antica alla filosofia, facendola risalire a un'età anteriore a quella di Socrate. Già nel Protagora si era sostenuto che essa era nata a Creta e a Sparta, due luoghi del buon ordine politico, cari a Crizia, un fanatico filospartano, e che si era espressa in brevi massime, come “conosci te stesso” e “nulla di troppo”, incise sul tempio delfico dedicato ad Apollo e fonte di ispirazione dei sette sapienti.²⁰ Sulle massime delfiche doveva esserci una discussione: erano tutte uguali o alcune erano più antiche e più significative? Crizia nel *Carmide* aveva riconosciuto un pregio particolare al “conosci te stesso”, come aveva fatto anche il Protagora. Aristotele si attaccava qui, per attribuire direttamente alla Pizia quella massima, distinta da altre, forse quelle che Crizia nel *Carmide* aveva considerato più banali. Può darsi che Aristotele cercasse di dare una base storica alla distinzione di Crizia, accolta dai platonici. Se, nel trasmetterci un frammento del *De philosophia*, Clemente Alessandrino²¹ non vi ha infilato una propria inferenza, Aristotele faceva risalire il “conosci te stesso” alla Pizia stessa, e dunque al vaticinio divino, mentre assegnava le altre massime, come “l'impegno e subito la sciagura”, a personaggi successivi. Sappiamo che gli aristotelici attribuivano questo detto a Chilone,²² e proprio a proposito di Chilone, Aristotele aveva detto che il “conosci te stesso” doveva preesistergli, scritto sul tempio, quando era stato costruito il tempio successivo a quello di bronzo.²³ Tra platonici e aristotelici si era messa su un'archeologia della filosofia, fatta risalire alla massima divina “conosci te stesso”, cui aveva fatto seguito una serie di

esortazioni attribuite a personaggi più o meno mitici, come i sette sapienti.

Poiché per Platone e gli altri socratici era difficile tradurre la conoscenza di sé in un sapere di secondo grado, Aristotele affrontava la questione da una prospettiva più modesta. Per lui «gli esseri inanimati non si accorgono delle alterazioni che subiscono e che non sfuggono agli esseri animati»,²⁴ i quali se ne accorgono attraverso quella che Aristotele chiamava *aísthesis*, di solito tradotta con “sensazione”, la facoltà con cui si colgono le proprietà sensibili delle cose: con la sensazione vediamo e udiamo, ma è ancora una sensazione quella con cui «ci accorgiamo (*aisthanómetha*) di vedere e udire». ²⁵ Forse non dimentico delle difficoltà sollevate nel *Carmide*, Aristotele cercava di non esagerare l'importanza della conoscenza riflessa, perché gli sembrava «evidente che la scienza, la sensazione, l'opinione e il pensiero si riferiscono sempre a qualcosa d'altro e solo incidentalmente a se stessi». ²⁶ Ma «ci si accorge con la vista che vediamo o con qualche altro senso»? Se si trattasse del medesimo senso, questo dovrebbe avere per oggetto sia la vista stessa sia il colore di ciò che vede. Perciò o due sensi (il senso con cui si coglie il vedere e quello con cui si coglie il colore) avranno il medesimo oggetto, cioè il colore, oppure un senso avrà per oggetto se stesso, ²⁷ cosa non facile da ammettere, se ogni facoltà deve avere un oggetto proprio. ²⁸

Nel *Carmide* Platone aveva osservato che una vista della vista non sarebbe vista di nessun colore. Ma per Aristotele «con la vista non si avverte una cosa sola, perché, quando non vediamo, con la vista giudichiamo anche se c'è oscurità o se c'è luce, anche se non nello stesso modo. Inoltre è come se ciò che vede restasse colorato, perché ogni organo di senso riceve ciò che è sentito senza la materia, per cui, anche quando le cose sentite sono venute meno, negli organi di senso restano le sensazioni e le immagini». ²⁹ Poiché per vedere occorre che ci sia luce e che la luce assuma un colore, la vista discrimina in modo generale se c'è luce oppure oscurità e, se c'è luce, distingue un colore. Nel linguaggio aristotelico la luce è una potenzialità e il colore una proprietà in atto: per questo la vista della vista, che per Platone creava

l'imbarazzo di essere un doppione della vista di primo grado o di essere vista di nulla, potrebbe essere la vista della potenzialità, di cui la vista di primo grado coglie l'attualizzazione. Ma Aristotele poteva anche appellarsi alla permanenza delle sensazioni e delle immagini negli organi di senso, dopo la scomparsa dei loro oggetti reali, dovuta al fatto che nell'organo di senso resta la qualità, per esempio il colore senza la materia, come se l'occhio si colorasse: anche in questo caso si avrebbe una vista interna, non diretta alla proprietà di un oggetto.

Aristotele aveva trovato un posto per la conoscenza riflessiva, usando la propria teoria della potenzialità e l'idea che gli organi di senso possono conservare le qualità degli oggetti quando questi vengono meno, ma non ne aveva fatto una forma di conoscenza autonoma, tantomeno una conoscenza primaria rispetto alla conoscenza oggettiva. Già Senofonte e Platone avevano preferito dare un'interpretazione *pratica* della conoscenza di sé, intendendola come un'indicazione di ciò che è bene fare, qualcosa che aveva che fare con la volontà più che con l'intelletto. Questo spostamento consentiva ad Aristotele di recuperare la conoscenza riflessiva lasciando da parte il suo oggetto e concentrandosi sul fatto che essa è un'attività o un aspetto delle attività. «Chi vede sente di vedere, chi ode sente di udire, chi passeggia si accorge di passeggiare e anche per le altre attività ci si accorge di esercitarle, sicché sentiamo di sentire e pensiamo di pensare; ma accorgersi di sentire o di pensare è accorgersi che esistiamo, dal momento che esistere consiste nel sentire o nel pensare. E sentire che si è vivi è una delle cose piacevoli di per sé, perché per natura la vita è un bene ed è piacevole accorgersi di avere in sé un bene».30 Una persona si compiace perciò di avvertire in se stessa l'esercizio delle attività che, come il sentire e il pensare, rendono la vita un bene, ma ciò vale non soltanto per ogni singola persona, perché questo compiacimento può essere esteso a un amico, dal momento che «un amico è un altro noi stessi».31 Si poteva trovare un posto per la conoscenza riflessiva non cercando il suo oggetto, ma guardando al modo in cui essa accompagna le attività, che si dirigono agli oggetti.

Una conoscenza di sé così intesa si esplica nella comunanza con gli

amici e non ha nessuna funzione direttiva rispetto alle altre forme di conoscenza. Collocata in un'anima intesa come un sistema ordinato di funzioni, accorgersi e godere di ciò che avviene in se stessi stabilisce un rapporto con il godimento che un amico prova nell'esercizio delle medesime attività, senza i drammi della chiusura in sé e dell'incomunicabilità, che incomberanno sulle interpretazioni successive della coscienza. Aristotele non usa la metafora dello specchio, ma non ne è lontano, quando parla dell'amico come un altro se stesso. La possibilità di vedersi in un altro non creava difficoltà ad Aristotele, come non dovrebbe essere difficile ammettere che si scorge la propria immagine in uno specchio; eppure quando si riprenderà a cercare la conoscenza di sé e il suo oggetto, l'immagine dello specchio suggerirà l'idea di una forma eccezionale di conoscenza, inserita in un circuito chiuso anziché aperta verso la realtà, come se guardarsi in uno specchio fosse una cosa del tutto privata, cui nessuno può partecipare.

Platone aveva posto all'origine dei movimenti un'anima, un'entità che si muove da sé, una soluzione suggerita dall'idea che soltanto gli animali sono in grado di muoversi e di mettere in moto gli altri corpi. Aristotele osservava che l'anima è sì causa di movimenti nell'uomo, ma è l'uomo, e non l'anima, che si muove:³² l'anima diventava così una causa immobile del movimento. Nell'anima umana il pensiero è l'attività più alta, una traccia di divinità, perché il pensiero è l'unica attività attribuibile al motore immobile, che presiede all'ordine dell'universo; e quando pensano, per qualche istante gli uomini fanno qualcosa di divino. Non si poteva supporre che il motore immobile dell'universo dovesse muovere il mondo pensandoci su e dandosi da fare, come accade alle persone alle prese con le cose. Aristotele, che aveva un'idea un po' filosofica del comando militare, paragonava il primo motore a un generale, che comanda un esercito da lontano, senza sostituirsi agli ufficiali inferiori, i quali devono guardare a lui come a un modello cui adeguarsi. Solo così nell'esercito si instaura un ordine, che è un bene per l'esercito, ma soprattutto per il suo comandante: infatti soltanto se il comandante realizza se stesso, come comandante, l'esercito funziona.³³

Liberato da incombenze spicciole, il motore immobile, «se non pensasse nulla, non potrebbe essere qualcosa di divino e sarebbe come uno che dorme». ³⁴ Ma, se pensa, che cosa pensa? Se pensasse qualcosa di diverso da sé, ci sarebbe qualcosa che il motore immobile potrebbe pensare o non pensare, sicché «il suo essere consisterebbe non nel pensare, ma nella possibilità di pensare». ³⁵ Poiché un oggetto del pensiero può sussistere anche se non lo si pensa, il pensiero è una capacità intermittente, almeno negli uomini o nelle intelligenze che sono coinvolte nel movimento dei corpi che esse stesse mettono in moto, ma questo non vale per il motore che resta immobile: la sua attività non può essere precaria e il suo pensiero non può essere intermittente. Per evitare che lo fosse, Aristotele non doveva far dipendere il suo esercizio da un oggetto e l'unico modo per farlo era assegnargli come oggetto se stesso, perché solo così poteva asserire che il motore immobile pensa senza intermissioni e che non pensa cose peggiori di sé. Con questa interpretazione Aristotele finiva con l'assegnare al supremo principio divino l'attività che soltanto lateralmente, *en parérgo*, appartiene al normale esercizio umano di «scienza, sensazione, opinione e pensiero». Infatti queste attività si rivolgono sempre a «qualche cosa di diverso da sé e a se stesse in sovrappiù». ³⁶ Ciò che per Aristotele determina una qualche affinità tra pensiero umano e pensiero divino è non tanto la conoscenza riflessiva, che costituisce la totalità del pensiero divino ed è presente anche in quello umano, bensì l'immaterialità di entrambi. È l'indipendenza dalla materia che svincola il pensiero dalle circostanze, un'indipendenza che per il primo motore si realizza nella conoscenza di sé, mentre per gli uomini si ottiene quando «pensare ed essere pensato sono la stessa cosa e in certi casi la scienza e la cosa sono identiche. Nelle attività produttive ciò avviene quando si prescinde dalla materia nella considerazione della sostanza e dell'essenza, in quelle conoscitive la cosa è la definizione e il pensiero. Non c'è differenza tra essere pensato e intelletto nelle cose nelle quali non c'è materia». ³⁷ In certi casi, anche negli esseri umani, si realizza l'identità tra il pensiero e il suo oggetto, come quando si pensa una forma pura, cioè definibile in modo indipendente dalla materia in cui si realizza,

come accade con le figure geometriche. Qui sta la profonda differenza tra pensiero divino e pensiero umano: per essere permanente il primo deve pensare se stesso, mentre il secondo può pensare se stesso solo accorgendosi di pensare qualcosa di diverso da sé; e per accostarsi, nella misura del possibile, al pensiero divino e alla sua indipendenza dalle circostanze, deve pensare qualcosa di simile alle figure geometriche. Ma, in geometria e, a maggior ragione, nelle forme meno pure di esperienza, la conoscenza di sé ha una posizione del tutto marginale.

Nella tragedia di Euripide, dopo aver ucciso Clitemnestra, Oreste incontra Menelao, che gli legge sul viso i segni del tormento e gliene chiede ragione. Una malattia? «Ho capito: – risponde Oreste – mi sono reso conto di aver fatto una cosa terribile».38 Di solito si dice che qui si è risvegliata la coscienza di Oreste e spesso si usa questa parola nelle traduzioni, ma, come è stato notato,39 nel verso euripideo compaiono *sýnesis* e *sýnoida*, nessuna delle quali si riferisce alla coscienza. Menelao è sorpreso perché l'aver fatto chiarezza su ciò che era accaduto avrebbe dovuto essere una cosa saggia per Oreste, il quale invece continua a essere distrutto dal rimorso.40

Sýnesis aveva una lunga storia alle spalle, a partire da Omero, che usava il termine per indicare la confluenza di due fiumi,41 ma già Omero adoperava il verbo *syníemi*, da cui *sýnesis* deriva,42 per significare l'accoglimento di qualcosa mediante l'ascolto.43 Il sostantivo finirà poi con l'indicare la comprensione e l'intelligenza, entrando nel novero dei molti termini che si riferiscono alle funzioni intellettuali, come il sapere, il conoscere, il comprendere, il rendersi conto, il pensare ecc.44 Prima che in Euripide, l'accostamento tra *sýnesis* e un sostantivo che appartiene alla stessa famiglia di *sýnoida* si trova in due frammenti diversi di Democrito, il quale riteneva che i discorsi, più che le costrizioni legali, inducono a comportarsi con intelligenza e sapere (*sýnesis* e *epistéme*).45 Una cosa buona dunque questa *sýnesis*, mentre la consapevolezza (*syneídesis*) delle cose malvagie che uno ha fatto46 lo tormenterà con vani terrori di ciò che potrebbe capitargli dopo la morte.

Si è detto spesso che Euripide trasformava in stati psicologici i sensi di colpa che Eschilo o Sofocle attribuivano a forze divine, “esterne” alla psiche. Anche Democrito credeva che le colpe generassero paure, ma, se per Euripide l'intelligenza aveva scatenato in Oreste rimorsi e deliri, per Democrito l'intelligenza avrebbe dovuto impedire, in primo luogo, di compiere cattive azioni, poi di cadere vittime di false paure. I tragici usavano la cultura mitologica per rappresentare i fantasmi

evocati dai sensi di colpa e placati, almeno per Eschilo e Sofocle, dalle istituzioni civili o dalla pietà insita nel cuore umano, mentre Democrito, critico delle fantasie religiose, vedeva nella consapevolezza (*syneidênai*) della propria malvagità l'inizio di una disciplina di pensieri ed emozioni, che avrebbe assicurato la tranquillità delle persone, ma anche il buon ordine della città, prima dell'intervento dei suoi tribunali.

La condizione di invisibilità immaginata da Platone nella favola di Gige sembrava fare da sfondo alla consapevolezza, cioè alla particolare forma di “con-conoscenza”, indicata da *syneîdesis*, anche fuori da contesti strettamente filosofici. Isocrate affermava che «se si è fatto qualcosa di brutto si può sperare di tenerlo nascosto: magari agli altri, ma non alla conoscenza di sé (*sautô syneidéseis*)».⁴⁷ Isocrate attribuiva all'anima la capacità di celare i propri contenuti, come se disponesse dell'anello di Gige, ma anche una trasparenza, che i socratici, almeno quelli platonici, non sapevano spiegare con la loro teoria della conoscenza. Non occorrono controlli esterni per sapere che «non si nutre nessuna idea di male in se stessi (*medèn kakòn sfîsin autoîs syneidótas*)».⁴⁸ Tuttavia anche questo candore può provocare una pericolosa presunzione: poiché si sentiva sicuro di «non coltivare in sé nulla di sbagliato (*medèn sautô examartánon*)»⁴⁹ Filippo di Macedonia avrebbe potuto dar l'impressione di essere altezzoso e di trascurare la paura che i greci avevano di lui. Cosa che Isocrate gli sconsigliava. Ma i contenuti dell'anima e le intenzioni, che possono essere nascosti, non sfuggono necessariamente alla conoscenza dall'esterno, se Demostene si appellava a «ciò che ciascuno sapeva (*hekásto syneidós*)»⁵⁰ della politica da lui svolta, dove il *syneidós* stava a significare la *comprensione* dei suoi comportamenti.

Conoscenze, ricordi, intenzioni, rimorsi, scrupoli costituivano l'insieme delle cose che chiameremmo “atti psicologici”, delle quali si occupavano poeti, drammaturghi, scrittori di massime e coloro che si presenteranno come “filosofi”. Da Eraclito a Democrito e a Platone, l'anima diventava il luogo in cui collocare quegli atti o stati, ma, dopo l'interpretazione platonica del socratismo, l'anima diventava sempre più un oggetto, che i platonici consideravano simile alle idee,

attenuando il riferimento soggettivo delle espressioni che indicano attività mentali. Il Socrate platonico aveva respinto tutti i tentativi di dare uno statuto proprio alla conoscenza di sé, facendone soltanto un modo secondario e laterale della conoscenza, che riguarda oggetti esterni. Come tutti, Socrate usava espressioni che si riferivano a esperienze interne: alla fine della propria autodifesa, il Socrate messo in scena da Senofonte diceva che coloro i quali avevano ordito il processo contro di lui «dovevano essere consapevoli (*heautoîs syneidénai*) dell'empietà e dell'ingiustizia» della cosa.⁵¹ Erano i fantasmi che tormentavano i personaggi delle tragedie e che Democrito riteneva potessero essere tenuti lontano con una buona disciplina dell'anima e una salda conoscenza; ma sofisti e filosofi platonici non si illudevano sull'autocontrollo delle persone, che fuori della comunità politica nessuno scrupolo frena. Si poteva anche essere sicuri di «non aver mai concepito in se stessi nulla di male (*tùs medèn sfísin autoîs syneidótas*)»⁵² o essere intimamente convinti di non aver fatto nulla di sbagliato (*medèn sautô syneidês examartánon*),⁵³ ma questi aspetti psicologici andavano convertiti in contenuti dell'anima e il loro significato doveva essere saggiato con una teoria che vertesse sull'anima, intesa come principio di attività e oggetto di rango superiore. Anche Platone usava questo linguaggio, quando faceva confessare ad Alcibiade che cosa avvertisse dentro di sé (*synoída emautô*) quando stava vicino a Socrate,⁵⁴ o parlava della «dolce speranza di chi non nutre in sé nulla di ingiusto (*tô dê medèn heautô ádikon syneidóti*)».⁵⁵ Ma su questi usi i filosofi non costruivano una teoria, perché avevano imparato a non fidarsi delle immagini che popolano la mente delle persone e che gli stessi poeti avevano raffigurato come fonti di errori e tormenti. Nella cultura antica filosofi e oratori si sarebbero divisi il campo in cui si collocavano i discorsi pubblici, e i contenuti oscuri e inquietanti della vita psicologica sarebbero passati agli oratori.

Un indizio e un rifugio

Nell'80 a.C. Cicerone aveva difeso Sesto Roscio Amerino, accusato di parricidio da personaggi vicini a Silla, che volevano impadronirsi del suo patrimonio. L'accusa era stata formulata in modo generico, nonostante che per il parricidio non si potesse procedere sulla base di «una congettura formulata con leggerezza»,⁵⁶ perché bisognava supporre che un sentimento diffuso di umanità trattenga gli uomini dal violare i vincoli di sangue.⁵⁷ Cicerone ricordava un caso in cui persone sospettate di parricidio, trovate addormentate accanto al cadavere del proprio padre, erano state assolte, perché i giudici «non avevano creduto che qualcuno avrebbe potuto addormentarsi dopo aver violato con un delitto nefando tutte le leggi divine e umane». ⁵⁸ Anche figli che avevano ucciso la madre per vendicare il padre, seguendo sentenze di oracoli, erano stati rappresentati dai poeti come «perseguitati dalle furie e incapaci di trovare la pace in qualche luogo, perché non basta una pratica di pietà per cancellare un delitto». ⁵⁹ L'allusione era a Oreste nella versione euripidea del dramma, che ben rendeva il fatto che «si è tormentati e atterriti dalle proprie colpe, i delitti agitano e fanno impazzire e neri pensieri e scrupoli di coscienza riempiono di paura». ⁶⁰

Anche nel 52 a.C. Cicerone avrebbe puntato sulla debolezza delle prove per difendere Tito Annio Milone, accusato di aver fatto uccidere Clodio. Che il fatto fosse accaduto non c'erano dubbi, ma Cicerone sosteneva che Milone aveva dovuto difendersi da un'imboscata, tesagli da Clodio. Dopo l'omicidio Milone si era recato tranquillamente a Roma, nel foro, mentre i seguaci di Clodio mettevano a fuoco l'aula del senato, e si era affidato alle autorità, «senza sensi di colpa, senza paure, senza tormenti di coscienza». ⁶¹

Nel 44 a.C., mentre si avviava verso la Grecia, per allontanarsi da Roma, diventata insicura dopo l'uccisione di Cesare, Cicerone scriveva i *Topici*, un trattato di retorica in cui si occupava delle argomentazioni degli avvocati. Un tipo particolare di ragionamento era quello che Cicerone chiamava *ab adiunctis*, espressione spesso tradotta con “per

analogia”, che chiariva con un esempio tratto dal diritto testamentario. Una donna in genere non aveva diritto di fare testamento; se lo faceva, poteva un pretore rendere esecutivo quel testamento con un editto? Secondo Cicerone no, perché mai un editto pretorile avrebbe potuto conferire il potere di fare testamento a schiavi, esuli e bambini?⁶² quello di Cicerone era un classico ragionamento per analogia. Il caso del testamento poteva sembrare strettamente giuridico, anche se evidentemente per Cicerone l’ordinamento non conteneva regole sufficienti a decidere tutti i casi di testamento delle donne; ma Cicerone riteneva che fosse semplicemente un caso particolare di ragionamenti che si facevano «nelle cause congetturali, che si trattano nei giudizi, quando ci si domanda che cosa c’è o che cosa è accaduto o che cosa accadrà o che cosa in generale potrebbe accadere».⁶³ Per Cicerone si trattava di «un luogo retorico che non era di stretta pertinenza né di giuristi né di filosofi»,⁶⁴ perché si invocavano considerazioni di fatto, indipendenti dalla qualificazione giuridica degli eventi e non ricavabili dalle nozioni generali della filosofia, che non colgono gli aspetti accidentali delle cose. Qui bisognava procedere ragionando su indizi, che possono precedere, accompagnare o seguire un evento. Un’azione è preceduta da «preparativi, colloqui, appuntamenti, accordi, incontri a pranzo»; accompagnata da «rumori di passi, voci umane, l’ombra di un corpo e altre cose del genere»; seguita da «pallore, rossore, imbarazzo ed eventuali altri segni di turbamento e di scrupolo di coscienza, oltre a un fuoco spento, una spada insanguinata e tutte le altre cose che possono mettere in sospetto».⁶⁵ Tutto fa pensare alla scena di un delitto. E delitti con forti sospetti di motivazione politica, come quello di Amerino, o certamente politici, come quello di Milone, erano i casi dei quali si era occupato Cicerone. Dietro il primo c’era il partito di Silla, Milone era un politico prepotente e un capo di fazione violento, che si era recato nel foro in modo sfrontato mentre i partigiani di Clodio occupavano la piazza e «Pompeo presidiava il foro, in alto, come in un accampamento».⁶⁶

La serenità d’animo attribuita ai suoi assistiti era venuta meno a Cicerone dopo che li aveva difesi. Ottenuta l’assoluzione di Amerino,

per timore dei sillani, Cicerone era andato in Grecia, al riparo dalle turbolenze romane. E nonostante che Pompeo, con cui Cicerone aveva fatto un'iniziale esperienza militare, vigilasse sul foro, i tumulti del partito popolare lo avevano tanto spaventato, che non era riuscito a fare un gran discorso; soltanto a casa aveva trovato il coraggio di *scrivere* ciò che la paura della piazza gli aveva impedito di *dire*, dichiarando che «grande è la forza della coscienza in entrambi i sensi, che non fa temere nulla a quelli che non hanno fatto nulla di male e a quelli che hanno trasgredito fa continuamente sventolare la pena di fronte agli occhi». ⁶⁷ E poi, innocente dal punto di vista giudiziario, Milone aveva fatto bene a eliminare Clodio, una minaccia per la repubblica. Milone aveva mostrato coraggio, come Cicerone si vantava di aver fatto durante il proprio consolato, agendo contro Catilina. Non aveva potuto contare sulla gratitudine della repubblica, ma «in questi gravi frangenti si può contare sulla propria coscienza». ⁶⁸ Difendendo Milone, Cicerone si vendicava a freddo di Clodio, che lo aveva fatto mandare in esilio, accusandolo di aver fatto condannare a morte cittadini romani senza processo, proprio quando aveva represso la congiura di Catilina. La coscienza, evocata nell'arringa per Amerino per i tormenti con i quali puniva le trasgressioni più gravi, come la violazione dei vincoli familiari, sapeva anche compensare l'incomprensione dei cittadini di fronte ad atti forti, necessari, al di là delle leggi, per salvare la città.

Ricordando ancora lo sguardo di Pompeo sul foro, Cicerone, a casa, poteva giustificare la propria condotta politica richiamandosi alla coscienza, che interviene quando le leggi non bastano. Ma quando, combattendo l'ultima battaglia della sua vita, accuserà Antonio di aver militarizzato la città e di aver sostituito la libertà fondata sulla pace con la servitù imposta dalle armi, ritroverà un altro significato della coscienza: «nella coscienza stessa c'è il frutto delle azioni più belle». ⁶⁹ La menzione della coscienza nella *Seconda Filippica* cadeva quando Cicerone, che non aveva più trovato la forza di rifugiarsi in Grecia, come aveva fatto dopo il caso Amerino, e aveva rinunciato a seguire in Oriente prima Pompeo poi i cesaricidi, trovava conforto nella lettura dei filosofi greci e nello scrivere, lui stesso, di filosofia,

imitandoli. Lontano dalla politica, evocava la favola di Gige,⁷⁰ quando si domandava «che cosa farebbe un uomo che non temesse nulla, se non un testimone e un giudice nelle tenebre? Che cosa, se in un luogo deserto trovasse qualcuno debole e solo, da spogliare di un'ingente quantità di oro? Prendiamo un uomo buono e giusto per natura: gli parlerebbe, lo aiuterebbe, lo metterebbe sul cammino corretto». Invece «chi misura tutte le cose con il metro del proprio vantaggio», avrebbe un bel dichiarare che mai ucciderebbe una persona per rapinarla; non lo farebbe solo «perché teme che lo si venga a sapere». Chi mai andrebbe in cerca di una punizione che fosse riuscito a evitare? «Se la pena, ... non la turpitudine in sé della cosa, scoraggia dalla pratica di una vita ingiusta e facinorosa, nessuno sarà ingiusto» e coloro che compiono un delitto «dovranno essere ritenuti incauti più che improbi». ⁷¹ Ma, «senza la distinzione della virtù e dei vizi, affidata alla coscienza, tutto crollerebbe». ⁷²

Erano gli stoici, come si è spesso supposto, a sollecitare le considerazioni di Cicerone sulla coscienza? ⁷³ Ciò che sappiamo di loro non aiuta ad attribuire allo stoicismo antico una teoria della coscienza e un sapiente stoico, non afflitto «dalla molestia e dall'angoscia del vivere (*molestia atque angore vivendi*)», capace di «sopportare in modo acconcio e con calma qualsiasi caso la fortuna gli avesse offerto», sarebbe libero «non soltanto da malessere (*aegritudo*), ma anche da tutte le altre emozioni (*perturbationes*)»: avrebbe insomma un «*vacuus animus*». ⁷⁴ Il malessere, l'*aegritudo* appunto, «una belva tetra e immane, da evitare» secondo gli Stoici, non spaventava invece gli Accademici, per i quali era «costituita dalla natura non senza che ne derivi una grande utilità, perché gli uomini sentano dolore per le punizioni, i rimproveri e le ignominie che subiscono quando compiono qualche delitto. Infatti sembra che coloro i quali sopportano ignominia e infamia, senza sentire dolore, godano dell'impunità dei loro peccati: è meglio provare il morso della coscienza». ⁷⁵

Neppure la letteratura epicurea originaria testimonia una teoria della coscienza, ma nel mondo latino Lucrezio riprendeva il tema democriteo delle immaginazioni relative all'oltretomba, che spaventano le persone, e le citava come sostituti delle pene inflitte per

i reati commessi. Infatti, quando queste mancano, «la mente, consapevole di ciò che è stato fatto (*mens sibi conscia factis*)»,⁷⁶ si tormenta per il timore anticipato di quanto le potrà accadere dopo la morte. E tra i dolori che possono guastare i falsi piaceri Lucrezio poneva «i rimorsi di un'anima consapevole (*consciis ipse animus se forte remordet*)»⁷⁷ di aver condotto una vita accidiosa. Ma si poteva anche essere «consapevoli di non aver fatto nulla di male (*nulla sibi turpi consciis in re*)».⁷⁸ Per un epicureo gli scrupoli della coscienza, che sono affini «alla pena inflitta dalla legge e all'avversione dei concittadini», non trattengono da uno sviluppo smodato dei desideri⁷⁹ e sono di per sé un aspetto negativo della vita; e tuttavia possono scoraggiare dal compiere il male, perché inquinano il godimento del piacere puro.

A Cicerone questa interpretazione della coscienza non sembrava soddisfacente, perché «una persona la quale sia capace di commisurare tutto ciò che fa alla propria utilità, che sia ... pronta a trovare il modo di trasgredire di nascosto, senza testimoni, senza che nessuno lo venga a sapere»⁸⁰ non si farà certamente fermare dagli scrupoli di coscienza. Cicerone aveva in mente lo scenario della favola di Gige, che Platone aveva collocato in un'opera in cui mostrava che non c'era nessuna società reale in grado di realizzare la giustizia. Il pessimismo di Platone ben si attagliava alla crisi della repubblica romana, e anche Cicerone sognava una *respublica* che, idealizzazione della repubblica romana, fosse non proprio un'utopia filosofica. Meno radicale di Platone, riteneva che in una comunità politica ordinata avessero senso gli scrupoli di coscienza, soprattutto dove le leggi non arrivano, uno spazio in cui gli uomini si puniscono da sé, perché «se si eliminasse il timore, si eliminerebbe dalla vita la diligenza, che è massima in coloro i quali temono le leggi, i magistrati, la povertà, l'ignominia, la morte, il dolore».⁸¹ Come l'utilitarismo epicureo, la sapienza stoica, che non ha bisogno di scrupoli e turbamenti per seguire la legge, era una leggenda filosofica, lontana dall'esperienza comune.⁸² Il modo più superficiale in cui la coscienza si manifesta sono i turbamenti indotti dagli scrupoli, che valgono come indizi, da usare negli accertamenti dei fatti in un processo penale. Ma ora, al tramonto della repubblica, i

tempi erano peggiori di quelli del processo a Milone, quando c'era ancora Pompeo a sorvegliare dall'alto il foro in tumulto: ora le leggi erano sovvertite e la coscienza era il solo presidio di ciò che della vita civile era sopravvissuto. Forse soltanto un ricordo: «la coscienza di una vita condotta bene e il ricordo di molte cose fatte bene sono le cose che danno più gioia».83 Il mondo reale era quello occupato ormai dai violenti, ma restava la coscienza e «nulla più della coscienza è il teatro della virtù».84 La filosofia indicava come «emendare i vizi e raccomandare le virtù». Dono degli dèi «è la sola che ci fa conoscere tutte le cose e anche, questa è la cosa più difficile, noi stessi»:85 per questo «fu attribuita al dio di Delfi».86 Come per tradizione consolidata dai socratici ad Aristotele, nulla di psicologico, nessun riferimento alla *conscientia*, nella quale si consuma il dramma di chi ha commesso una colpa o si celebra la soddisfazione di chi, pur misconosciuto, ha fatto il proprio dovere: nulla faceva pensare che l'esortazione delfica potesse essere collegata a indizi giudiziari.

Quando la repubblica romana era quella che, al suo tramonto, Cicerone idealizzava, quasi fosse stata una città filosofica, Polibio aveva parlato di un «testimone terribile e accusatore implacabile», che «risiede nell'anima di ciascuno»,⁸⁷ chiamando *sýnesis* questa inquietante entità. Niente di più naturale che vedervi una menzione della coscienza, sede e fomentatrice di scrupoli, già presente in Democrito ed Euripide; ma la storia della parola faceva pensare più all'intelligenza che alla coscienza, a meno che Polibio non avesse reso con *sýnesis* la parola latina *conscientia*, già usata per indicare la sede di scrupoli, oltre che la semplice consapevolezza.⁸⁸ Tuttavia di possibili fonti latine o di stoici, che scrivendo in latino avessero introdotto *conscientia* in senso morale, non sappiamo nulla di preciso e, salvo la testimonianza isolata di Polibio, qualcosa che assomigli alla coscienza morale,⁸⁹ espressa con parole come *sýnesis* e *syneídesis*, non si trova più, fino ai testi dell'ultimo Cicerone.

Meno di cento anni dopo Cicerone, Filone di Alessandria usava *syneidós*, una parola usata da filosofi e oratori del IV secolo a.C., per riferirsi a un testimone insediato nell'anima,⁹⁰ raccomandando di dedicare il riposo del settimo giorno a dar retta alle sue contestazioni (*ho tû syneidótos élenchos*):⁹¹ si trattava di un giudice esaminatore⁹² o un accusatore pesante (*tò syneidótos baý katégoron*), cose che evocavano l'immagine di un "tribunale della coscienza" (*tû syneidótos dikastérion*),⁹³ che poteva però anche semplicemente ammonire.⁹⁴ Per Filone non si poteva invocare lo stoicismo latino, chiamato in causa per Polibio, né risulta che la cultura ebraica potesse aver suggerito idee di questo genere. Il termine *syneídesis* compariva nel libro biblico della *Sapienza* per indicare il luogo in cui si attende di pagare il fio per essere stati malvagi,⁹⁵ una sezione dedicata alle immagini inquietanti che nascono dalla malvagità, un tema ben noto ai poeti tragici e ai filosofi come Democrito e gli epicurei, ed era difficile vedervi una fonte ebraica degli usi linguistici di Filone, visto che si tratta di un testo fortemente influenzato dalla cultura greca. D'altra parte anche

storici greci che si occupavano di storia romana, come Dionigi di Alicarnasso e Diodoro Siculo, usavano il termine *syneidesis*. Dionigi dichiarava che «la cosa migliore di tutte è non mentire volontariamente né contaminare la propria coscienza (*syneidesin*)»,⁹⁶ mentre Diodoro⁹⁷ la menzionava a proposito della mutilazione delle Erme, attribuita ad Alcibiade, e degli scrupoli che questi poteva aver provato. Tra il I secolo a.C. e il I secolo d.C. *syneidós* e *syneidesis* si affiancavano per indicare tante cose e con sfumature diverse. Giuseppe Flavio contrapponeva ai premi e agli onori che si concedono a chi vive secondo le leggi «la testimonianza che ciascuno trova nella propria coscienza (*autô tò syneidós*)»,⁹⁸ la quale gli fa nutrire la fiducia di avere una vita migliore, se si è osservata la legge, nonostante le sofferenze che ciò potrebbe generare. Quando raccontava che Erode aveva accusato, di fronte ad Augusto, i propri due figli, Alessandro e Aristobulo, diceva che essi «si rendevano conto (*eîchon en tô syneidóti*) che le accuse formulate dal loro padre erano credibili» e che da esse era difficile difendersi,⁹⁹ ma Alessandro aveva osato parlare, al cospetto dell'imperatore, con libertà e prudenza, forte della propria abilità oratoria, ma anche della sua «limpida consapevolezza (*metà katharû tû syneidótos*).¹⁰⁰

Sporadicamente presente, e senza una fisionomia precisa nella cultura greca, affiorante nella cultura ebraica ellenizzata, da Filone a Giuseppe Flavio, in connessione con il tema della legge, l'idea di coscienza si sviluppava nella cultura romana dopo Cicerone. Quando lo evocava Seneca, la repubblica era diventata un impero e Seneca, pur con gli alti e bassi ai quali era esposto un personaggio ragguardevole, ne godeva tutti i benefici. Nei periodi di esilio ne era privo e si lamentava, ma in mezzo all'opulenza ostentava distacco dai beni esterni, come da sempre i filosofi avevano raccomandato di fare. Non erano più i tempi travagliati di Cicerone e intorno a Seneca l'impero aveva realizzato il ritorno alla pace, ma bastava guardarsi intorno per vedere «questa immensa moltitudine discorde, sediziosa, sfrenata, pronta a gioire della disgrazia altrui». ¹⁰¹ Per Cicerone i disordini sociali erano il frutto di una storia, mentre la lamentela stoica sui vizi degli stolti era diventata una moda nella società

imperiale opulenta, e la coscienza si profilava come il luogo in cui trovare scampo in mezzo all'abbondanza di beni. Nel *De clementia* Seneca esortava il giovane Nerone a «guardare dentro la buona coscienza e percorrerla»,¹⁰² per domandarsi «io, fra tutti i mortali, sono piaciuto e sono stato scelto a fare in terra le veci degli dèi?». ¹⁰³ Seneca non si richiamava alla storia di Roma per giustificare il potere imperiale, non tanto accetto ai circoli filosofici romani, presso i quali il mito augusteo della continuità tra repubblica e impero non faceva molta presa; preferiva usare l'idea stoica di una comunità tra uomini e dèi, retta dagli dèi, ai quali spetta la scelta dei loro vicari presso l'umanità.

Nella coscienza andavano cercati i modi per rendersi degni della scelta divina: dichiarando «mia patria il mondo, presieduto dagli dèi ... censori delle cose che si fanno e si dicono», Seneca rivendicava di «aver amato la buona coscienza» anche nei momenti difficili.¹⁰⁴ Nella buona coscienza andava cercata l'autosoddisfazione prodotta dalle buone azioni, quella che Fidia cercava nell'opera in sé, perché «il frutto dell'arte è diverso da quello dell'artificio: quello dell'arte consiste nell'aver fatto ciò che si voleva fare, quello dell'artificio nel frutto che se ne ricava e Fidia avrebbe compiuto la propria opera anche se non l'avesse venduta. Il frutto di un'opera è triplice, uno sta nella coscienza, e lo si coglie quando si è compiuta l'opera; l'altro nella fama che ne deriva; il terzo nell'utilità». ¹⁰⁵ Seneca applicava queste considerazioni ai benefici, che, secondo gli stoici, devono essere completamente soddisfacenti, anche se non vengono accolti con gratitudine, perché «il primo frutto del beneficio è quello della coscienza e se ne accorge chi dà il proprio dono a chi vuole». ¹⁰⁶ Che cosa «rende» il beneficio? «La buona coscienza». ¹⁰⁷ La stessa gratitudine è una cosa tutta spirituale, perché «si dice grato chi accoglie *bono animo* un beneficio ... e questo è chiuso nella coscienza». ¹⁰⁸

Più che fonte o sede di scrupoli e rimorsi, la coscienza è per Seneca il luogo in cui si gode della soddisfazione intrinseca del buon comportamento, indipendentemente dalle sue conseguenze. Per gli stoici romani di età imperiale il ricorso alla coscienza diventava una

vera e propria tecnica per realizzare una condotta di questo genere. Secondo Epitteto, «la rappresentazione di una qualche forma di piacere ..., come del resto ... ogni rappresentazione» è l'occasione per «lasciarsi trascinare»: perciò occorre «attendere ... e concedersi un rinvio». Era la premessa per applicare una tecnica consistente nel prendere in considerazione due «momenti: quello in cui godrai del piacere e quello in cui, più tardi, te ne pentirai e ti rimprovererai; e a questi contrapponi la gioia che proverai se ti astieni da quel piacere, e l'elogio che potrai rivolgere a te stesso». Questo esame può essere falsato dall'«aspetto gradevole, dolce, seducente» di ciò che si sta per intraprendere e l'ultimo sforzo per vincere la battaglia è la considerazione di «quanto sia preferibile la coscienza di aver colto la vittoria contro queste lusinghe».109 Sullo sfondo c'è ancora il quadro tracciato da Cicerone, con la coscienza teatro di conflitti, ma siamo vicini alla buona coscienza senecana, soddisfatta della vittoria riportata. Epitteto era di condizione servile e indicava condotte possibili, quale che fosse la posizione nella società. Infatti Marco Aurelio, che di quella società occupava il sommo, esortava se stesso a «non cesarizzarsi», a fare come l'imperatore Antonino, il quale, tra l'altro, coltivava una «religiosità aliena da timori superstiziosi», un buon modo per far sì che «quando sopraggiungerà la tua ultima ora, la tua coscienza sia tranquilla».110 La coscienza tranquilla è quella nella quale non nascono scrupoli e rimorsi, con i quali, con Cicerone, essa era entrata nel discorso filosofico. Questa volta appaiono sullo sfondo temi religiosi, perché le superstizioni religiose sono appunto quelle che possono minare l'autosufficienza della coscienza, che la filosofia stoica fondava sul principio dell'autosoddisfazione delle prestazioni morali.

Apuleio, un letterato del II secolo d.C., contemporaneo di Marco Aurelio, esponeva quello che si potrebbe chiamare il rovescio dell'idea di coscienza, presente negli scrittori romani, da Cicerone a Marco Aurelio: nei suoi scritti la coscienza compare quasi sempre in situazioni imbarazzanti o ridicole. Cicerone aveva giustamente visto negli evidenti turbamenti di coscienza indizi di colpevolezza, che però possono indurre in equivoci. Se si vede uno che si allontana con una

spada sguainata in mano da persone stese a terra in un lago di sangue, chi non supporrebbe che sia spinto alla fuga dalla *conscientia tanti facinoris*?¹¹¹ Quello che era per Cicerone un indizio su cui fondare un solido giudizio in un tribunale potrebbe diventare la causa di guai immeritati. La coscienza è tutt'altro che una risorsa cui si può ricorrere quando non si ha nulla da nascondere, come suggerivano le interpretazioni eroiche della coscienza. Sapere qual è la verità è soltanto una *misera conscientia*, se si è mentito e non si può più farla valere, quando servirebbe per difendersi da un'accusa infondata.¹¹² E vatti a fidare della coscienza di un amico! «*En fides... en conscientia*» viene da esclamare quando, per non tradire un'amicizia, ci si difende in modo ridicolo da un'accusa di omicidio, affrontando il rischio della pena capitale, e l'amico si unisce agli altri nello sghignazzare.¹¹³ Chi è davvero scrupoloso e non osa tradire la propria coscienza è il capo di una banda di briganti che, appena eletto, pur non volendo essere «tanto bestia, o temerario addirittura»,¹¹⁴ da andar contro la decisione dei suoi accoliti di uccidere i loro prigionieri, tra i quali c'è una vergine, dichiara che avrebbe «troppo rimorso di coscienza a tener nascosto quello che gli sembra il miglior partito»,¹¹⁵ vendere la vergine come schiava. Tacere questa proposta, anziché discuterla con i ladroni, gli sembrerebbe un caso di *mala conscientia*.

3. Coscienze deboli ed eretici

Una missione difficile

Le prime comunità cristiane non costituivano un mondo uniforme, né lo era l'ebraismo entro il quale i cristiani si muovevano. Doveva constatarlo Paolo di Tarso, soprattutto a Corinto,¹ dove gli ebrei dovevano risentire dell'ebraismo ellenizzato ed essere divisi da contrasti interni, che influenzavano la stessa interpretazione del cristianesimo.² Infatti Paolo lamentava che «se arrivasse qualcuno ad annunciare un Gesù diverso da quello che vi abbiamo annunciato noi ... voi lo accogliereste bene»,³ anche se lui sentiva «di non essere affatto da meno di certi “superapostoli”». ⁴ Questi ultimi non dovevano essere benevoli nei confronti di Paolo, se egli sperava di non dover esibire «l'energia con cui riteneva di dover fronteggiare chi sosteneva che lui camminava secondo la carne». ⁵

A profeti che facevano miracoli e parlavano le lingue Paolo opponeva la leggenda della sua conversione spettacolare, visioni, rapimenti e miracoli, conquistandosi una certa fama di guaritore, tanto che le cose da lui indossate erano cercate dai malati, anche se la taumaturgia non doveva essere il suo forte. Ma, quando lo accusavano di essere ispirato da una «sapienza carnale», Paolo invocava «la testimonianza della coscienza (*syneidesis*)». ⁶ Si è pensato che potesse trovare questo tema nella filosofia popolare pagana, influenzata da stoicismo e cinismo; ma si tratta di indicazioni generiche, perché non ci sono prove dell'esistenza di una dottrina della coscienza presso stoici e cinici e perché è difficile costruire un'immagine attendibile della filosofia popolare pagana. Si è supposto che tra gli ebrei di Corinto si fossero diffuse le idee di Filone, alle quali potevano attingere anche i predicatori con cui Paolo era in concorrenza, quelli i quali pretendevano di possedere una sapienza o una conoscenza che li rendeva superiori ai fedeli ordinari. La presenza di gruppi filoniani a Corinto è soltanto una congettura, ma, se fosse attendibile, si potrebbe supporre che Paolo profittasse del fatto che in Filone la conoscenza è diversa dalla coscienza, per far valere proprio la coscienza contro

coloro che pretendono di possedere la conoscenza.⁷ Alla sapienza spirituale, vantata dai “filoniani”, Paolo opponeva la «sapienza carnale», che gli veniva imputata, ma che egli coltivava nella «grazia di Dio».⁸ Paolo si rifaceva a ciò che è «scritto nei nostri cuori, conosciuto e letto da tutti gli uomini»,⁹ il contrario di una conoscenza riservata a pochi. Più che a infondere sapere, Paolo mirava a scrivere la «lettera di Cristo ... non con inchiostro, ma con lo Spirito del Dio vivente, non su tavole di pietra, ma sulle tavole di carne dei vostri cuori».¹⁰

Nel *Teeteto*¹¹ Platone aveva immaginato che le nozioni consistessero in tracce incise nell'anima, come se essa fosse una tavoletta incerata. Forse la metafora della scrittura interna nell'anima o nel cuore era d'uso corrente, ma Paolo, pur riferendosi a un organo sanguigno, come il cuore, una «tavola di carne», sostituendo l'inchiostro materiale con «lo spirito di Dio» dichiarava di «presentarsi al cospetto di ogni coscienza, davanti a Dio».¹² Mettendo da parte astuzie e dissimulazioni e procedendo a viso scoperto, Paolo contava di farsi riconoscere per quello che era e che a Dio è manifesto,¹³ rispondendo così a coloro che operano «sul volto e non nel cuore».¹⁴

Il lavoro sulla coscienza e sui cuori era tanto più importante in quanto Paolo poteva dare «il buon annuncio», che «un giorno Dio giudicherà i segreti degli uomini».¹⁵ Gli ebrei, se si mantenevano fedeli alla legge, potevano sperare di salvarsi, perché «quelli che operano secondo la legge saranno giustificati»,¹⁶ ma la ricerca di un sapere superiore alla semplice pratica non portava da nessuna parte. Infatti «tutti quelli che hanno peccato senza la legge, anche periranno senza la legge»,¹⁷ a meno che, paradossalmente, siano pagani, perché «le genti, che non hanno la legge, per natura operano secondo la legge ... sono legge a se stessi»¹⁸ e «manifestano l'opera della legge scritta nei loro cuori, come testimoniano la loro coscienza e i loro stessi ragionamenti».¹⁹ La coscienza era perciò l'unica via verso la salvezza, alternativa alla vecchia legge ebraica, o perché rivelava qualcosa di simile a quella legge a chi non l'aveva ricevuta direttamente da Dio, o perché nella coscienza opera la predicazione, ispirata dallo spirito e non dalla presunzione di possedere un sapere superiore.

Le coscienze deboli

Nella religione ufficiale dell'impero, come nella religione ebraica classica, si celebravano i sacrifici, ai quali erano connessi distribuzione e consumo delle carni degli animali, pratiche che, oltre ad avere un valore economico, istituivano legami di solidarietà. Il rifiuto dei sacrifici cruenti non era insolito, né era assente nell'ebraismo, dove era connesso al rifiuto del tempio e del suo sacerdozio, e costituiva una componente dell'ebraismo cristiano. Che cosa dovevano fare i cristiani con le «carni immolate agli idoli»,²⁰ soprattutto i gentili fattisi cristiani, che non avevano i tabù alimentari degli ebrei? A Gerusalemme gli apostoli avevano dovuto affrontare il problema della circoncisione, che si era posto quando si era incominciato a predicare tra i non ebrei.²¹ Ma a Corinto i convertiti dovevano troncare i rapporti sociali intrecciati nei banchetti intorno ai templi?²²

Secondo gli *Atti degli apostoli* Pietro aveva suscitato scandalo perché era entrato nella casa di non circoncisi, con i quali aveva mangiato.²³ Ma erano stati Paolo e Barnaba ad approvare la propaganda presso i gentili, perché gli ebrei non avevano accolto la parola di Dio.²⁴ Secondo Pietro bastava sostituire la circoncisione con il battesimo e con l'infusione dello Spirito Santo e Giacomo proponeva di non importunare i pagani che si convertono a Dio, imponendo loro soltanto di astenersi dall'idolatria immonda, dalle carni degli animali uccisi con il soffocamento e dal sangue. La proposta era stata accettata e, affidata a una delegazione, comprendente Paolo e Barnaba, inviata ad Antiochia.²⁵

Questa soluzione forse ad Antiochia poteva bastare, ma a Corinto ebrei, che preferivano la guida della sapienza alla pratica della legge, o cristiani, che pretendevano di possedere, loro, quella sapienza, si sentivano liberi di partecipare ai banchetti degli idolatri e bollavano come “coscienze deboli” coloro i quali si facevano scrupoli. Saranno anche state coscienze deboli, ma intanto l'ostentata sapienza di alcuni induceva altri a «macchiare la propria debole coscienza»,²⁶ mangiando le carni immolate agli idoli. Si sarebbe dovuto insegnare che cosa sono

gli idoli, ma per Paolo bisognava ricorrere non a una conoscenza che «gonfia», bensì alla «*agape* di Dio, che edifica».27 Se si riconosce un solo Dio padre e si sa che gli idoli non sono dèi, «non sarà un cibo ad avvicinarci a Dio: se lo mangiamo, non siamo in difetto, né, se non lo mangiamo, ce ne avvantaggiamo».28 Solo attraverso l'*agape*, con la quale si ottiene da Dio la vera conoscenza,29 si gode della «libertà»,30 in nome della quale si può anche mangiare la carne dei sacrifici.

Non si può tuttavia trascurare chi continua a possedere una coscienza debole, perché chi “sa” potrebbe causare la rovina di un fratello debole, inducendolo a mangiare carne proprio come carne sacrificale.31 Per evitare di mettere in pericolo un fratello tutti allora dovrebbero astenersi dalle carni sacrificali? Ma come? «Non sono libero? Non sono un apostolo?»32 – si domandava Paolo – «non avrò la possibilità di mangiare e di bere?»33 Personalmente Paolo doveva sentirsi poco vincolato dai divieti alimentari e ai suoi fedeli concedeva «se un infedele vi invita e volete andare, mangiate tutto quello che vi viene servito, senza riserve per ragioni di coscienza. Ma se qualcuno vi dicesse: “È carne di un sacrificio”, non ne mangiate, per rispetto di chi ve lo ha ricordato e per ragioni di coscienza, non della propria coscienza, dico, ma di quella dell’altro».34 Paolo consigliava dunque di frequentare liberamente le persone, anche i pagani, di mangiare con loro anche le carni che provenivano da sacrifici idolatrici, finché qualcuno non poneva la questione, o dichiarando che quelle carni erano state votate agli idoli, oppure scandalizzandosi del fatto che si consumavano carni votate agli idoli. Si poteva dire che «tutto è lecito»,35 nel senso che si poteva mangiare tutto ciò che si trova nel macello, «senza porsi domande per ragioni di coscienza (*dià tèn syneidesin*)».36 Ma, se qualcuno sollevava una questione di coscienza, bisognava tenerne conto. Paolo si proclamava «libero da tutti»,37 ma soltanto per farsi «Giudeo con i Giudei, per guadagnare i Giudei ... uno senza legge con i senza legge ... debole con i deboli, per guadagnare i deboli».38 L’importante era «non offendere né Giudei, né Greci, né la Chiesa di Dio».39

Invocando una libertà sensibile agli scrupoli delle coscienze deboli, Paolo opponeva, ancora una volta, il sapere che deriva dall'*agape*, e

che si incide nei cuori, al sapere che ispira sensi di superiorità, inducendo a trascurare le coscienze deboli e a scandalizzarle. Nei Vangeli, soprattutto in quello di Matteo, il termine “scandalo” ha il significato originario di “trappola” e “provocazione”, come quando si chiede a Gesù di pagare il tributo al tempio, per metterlo alla prova sull’osservanza della legge ebraica. Per evitare il tranello, Gesù ricorre a un prodigio, facendo trovare nella bocca di un pesce la moneta con cui pagare il tributo.⁴⁰ Anche l’esortazione a non scandalizzare i bambini, che viene dopo la domanda provocatoria «chi è il più grande nel regno dei cieli?»,⁴¹ deve essere intesa come l’invito a non turbarli con insidiosi tranelli. Qualcosa del genere vale per i testi paolini, nei quali, per non scandalizzare le coscienze deboli, si consiglia di evitare situazioni che possono costituire trappole, per chi è ancora vittima degli imbarazzi creati dalla vecchia legge.

Fede e buona coscienza

Imbarazzi a Corinto dovevano essercene un bel po', con donne illuse di poter pregare o profetizzare a capo scoperto, come gli uomini, fedeli litigiosi, che pensavano di rivolgersi a giudici pagani,⁴² convertiti che credevano giunto il momento di rifiutare i loro obblighi sociali. A proposito delle carni idolatriche Paolo dava la propria ricetta: ci si può sentire liberi, quando non si nuoce a nessuno, senza sentirsi servi, se si rinuncia a qualcosa, per non far cadere qualcuno in un tranello. Quando invocava la «testimonianza della propria coscienza nello spirito santo» per parlare del «suo grande dolore e della sofferenza continua che ha nel cuore» e per il distacco dai «fratelli, consanguinei secondo la carne», gli «Israeliti», dai quali «proviene Cristo secondo la carne»,⁴³ Paolo era angustiato dai tranelli generati dalla doppia osservanza, ebraica e cristiana. Invece non gli creava problemi di coscienza l'autorità romana, perché ammetteva che «ogni anima sia subordinata ai poteri superiori», che provengono da Dio. Anche i tributi, che tanto angustiarono gli ebrei, andavano pagati e bisognava obbedire non solo per timore dell'ira dei potenti, ma anche per ragioni di coscienza (dià tèn syneídesin).⁴⁴ La coscienza era motivo di orgogliosa rivendicazione del proprio compito missionario nella competizione tra predicatori, ma anche il luogo in cui risolvere i conflitti suscitati dalle formalità e accettare l'ordine sociale, in cui l'ebraismo era ormai assorbito.

«Fede e buona coscienza» sono le armi con le quali condurre una «buona militanza»⁴⁵ contro le cose che possono disgregare le comunità, come diaconi non «riservati, ambigui nei loro discorsi, gran bevitori alla ricerca di proventi illeciti»,⁴⁶ gente che insegna «dottrine diverse», perdendosi dietro a «miti e genealogie interminabili»,⁴⁷ «spiriti menzogneri e dottrine diaboliche», «impostori, con la coscienza cauterizzata», che pretendono di vietare «il matrimonio e alcuni cibi che Dio ha creato per essere mangiati». ⁴⁸ Contro indisciplinazione, inutili divagazioni dottrinali, rigorismi e imposizioni di tabù sessuali e alimentari, il magistero paolino proponeva il «mistero

della fede in una coscienza pura»,⁴⁹ perché «un cuore puro, una coscienza buona e una fede sincera» sono la sorgente dell'*agape*,⁵⁰ la fuga dalle complicazioni dottrinali e dai formalismi dei comportamenti, in nome di una semplicità che evita i casi dubbi o difficili, ma esige anche l'autodisciplina.

Quando l'autore della *Seconda lettera a Timoteo* si richiamava alla «coscienza pura», intendeva riferirsi al servizio di Dio nei modi dei suoi antenati.⁵¹ Nella *Lettera a Tito* c'era una massima che avrebbe fatto una grande impressione e avrebbe segnato la dottrina della coscienza: «tutto è puro per i puri; ma per i contaminati e gli infedeli nulla è puro; sono contaminate la loro mente e la loro coscienza». ⁵² È sembrato un gran principio di libertà e la fine dell'omertà con le coscienze deboli di Corinto; invece le coscienze monde, alle quali si allude, sono quelle aliene dagli ardimenti dottrinali e dalle rigidità rigoristiche, sono quelle che evitano i tranelli delle doppie osservanze.

Nella pseudopaolina *Epistola agli Ebrei* si dichiarava che offerte e sacrifici del tempio non possono rendere perfetto, nella sua coscienza, l'offerente, mentre il sangue di Cristo «purifica la nostra coscienza dalle opere morte». ⁵³ Il culto sacrificale non libera dalla «coscienza dei peccati», poiché «il sangue di tori e di capri non può togliere i peccati». ⁵⁴ Solo il sacrificio di Gesù permetteva di avere «i cuori purificati da ogni cattiva coscienza»⁵⁵ e di ottenere la «buona coscienza»,⁵⁶ della quale si parlava anche nella prima epistola attribuita a Pietro.⁵⁷

Le menzioni della coscienza, non frequenti nelle lettere apostoliche, rivelano la preoccupazione per l'anarchia religiosa che minacciava le nuove comunità, nelle quali circolavano personaggi che sfoggiavano poteri religiosi eccezionali e che proponevano regole di vita nuove o si affannavano a difendere quelle vecchie. La *Didaché* rendeva chiaro che la confessione dei peccati nell'assemblea era la condizione per evitare di accostarsi alla «preghiera in cattiva coscienza». ⁵⁸ La coscienza buona o bella, che ricorre nelle epistole apostoliche, poteva trovare nell'assemblea il luogo in cui i suoi contenuti erano portati in pubblico e i problemi erano risolti, tenendo a freno le audacie innovative come le nostalgie inopportune.

La coscienza del soldato

A Cornelio, un centurione pio e caritatevole, in servizio a Cesarea, compare un angelo, per esortarlo a mandare qualcuno in cerca di Pietro. Cornelio invia due servitori e un soldato, i quali raggiungono Pietro, che aveva avuto, anche lui, una visione. Era salito sulla terrazza a pregare, ma, colto dalla fame, aveva visto scendere dal cielo qualcosa di simile a una tovaglia, su cui c'erano quadrupedi, rettili e uccelli, mentre una voce gli diceva di ucciderli e mangiarli. A Pietro, che protestava di non aver mai mangiato nulla di profano e impuro, la voce intimava di non chiamare profano ciò che Dio aveva purificato. Mentre Pietro è ancora frastornato, lo raggiungono gli uomini di Cornelio, con i quali, sollecitato dalla voce dello spirito, si reca a Cesarea ed entra nella casa del centurione, pur avvertendo che a un ebreo non è consentito famigliarizzare con gente di altra stirpe; ma poi aggiunge di aver capito che Dio accetta chiunque lo tema e sia giusto, a qualunque stirpe appartenga. Tutto finisce bene, con lo Spirito Santo che cala sui presenti, ebrei e non ebrei, mentre gli ebrei si stupiscono e Pietro domanda se si osa rifiutare il battesimo a chi ha ricevuto lo Spirito Santo. Saranno battezzati tutti, circoncisi e non.⁵⁹

Tornato a Gerusalemme, Pietro avrà dei problemi, perché i circoncisi gli rimprovereranno di essere entrato nella casa dei non circoncisi e di aver mangiato con loro.⁶⁰ Nella ricostruzione degli *Atti degli apostoli* il primo incontro tra predicatori cristiani e pagani avviene non nella Corinto visitata da Paolo, ma tra Giaffa, Cesarea, Damasco, al massimo Antiochia, al di là del mare. Nella casa del centurione di Cesarea, il comportamento di Pietro sembra presupporre la repressione esercitata dalle autorità ebraiche contro la propaganda cristiana aperta ai pagani. Ma, a parte la geografia e la cronologia degli *Atti*, le cornici istituzionali degli incontri dei cristiani con i pagani sono significative. A Corinto, più che la circoncisione, sono le carni idolatriche a costituire un problema, mentre a Cesarea e a Gerusalemme l'impurità alimentare è presente, ma emerge subito il problema della circoncisione. Soprattutto a Corinto lo scenario è

costituito dal tempio pagano e dalla vita sociale che ruota intorno a esso, mentre in Palestina i personaggi non ebrei che i cristiani incontrano sono ufficiali dell'esercito romano.

Già tra il pubblico di Giovanni Battista c'erano dei soldati, ai quali Giovanni consigliava di accontentarsi delle paghe, senza maltrattare nessuno o compiere estorsioni.⁶¹ A Cafarnao Gesù aveva guarito il servo di un centurione romano, amato dalla popolazione, per la quale aveva costruito una sinagoga, rispettoso della riluttanza ebraica a entrare nelle case dei romani, tanto da non pretendere che Gesù entrasse nella propria, più fiducioso degli stessi ebrei nel potere taumaturgico di Gesù.⁶² Sarebbe stato un altro centurione, che montava la guardia ai piedi della croce, a essere impressionato dal terremoto e dagli altri prodigi che accompagnavano la morte di Gesù, tanto da esclamare «veramente quest'uomo era Figlio di Dio!».⁶³

I soldati che si recavano da Giovanni Battista potevano essere ebrei al servizio di Erode Antipa,⁶⁴ anche perché non doveva essere facile per un ebreo far parte di un esercito di gentili, l'istituzione in cui, più che in ogni altra, era difficile osservare obblighi e divieti religiosi. Secondo Flavio Giuseppe,⁶⁵ tra Cesare e Augusto gli ebrei, autorizzati a riunirsi in comunità di culto, erano stati esonerati dall'arruolamento obbligatorio.⁶⁶ Essi potevano arruolarsi, ma non è chiaro se lo facessero e in quanti,⁶⁷ sia perché non tutti i nomi semitici erano di ebrei, sia perché i soldati ebrei potevano assumere nomi greci o latini. Probabilmente i soldati ebrei erano più numerosi di quanto si sia pensato per molto tempo, partendo da un'immagine stereotipata dell'ebreo nel mondo romano,⁶⁸ anche se forse effettivamente i custodi della purezza ebraica sconsigliavano l'ingresso nell'esercito romano. Certamente i centurioni del Vangelo e degli *Atti* non erano ebrei, ché anzi sembrano fatti apposta per mostrare che già Gesù e gli apostoli non si rivolgevano soltanto agli ebrei o che addirittura i non ebrei sapevano cogliere il messaggio cristiano meglio degli ebrei.

Il fatto che la letteratura evangelica mettesse in scena proprio dei centurioni poteva essere non molto significativo, perché essi comparivano più come funzionari che come soldati, ma non si può trascurare il fatto che l'immagine di soldati romani addirittura

benefattori degli ebrei doveva sembrare un po' strana in Palestina, se Giovanni Battista aveva additato nei soldati, forse perfino ebrei, dei possibili estorsori, dando di loro un'idea molto più verosimile di quella costruita dagli evangelisti. Quando scelgono i centurioni come interlocutori o testimoni, gli scrittori evangelici sembrano dar voce alla delusione per il rifiuto ebraico della predicazione cristiana da parte degli ebrei, ai quali contrappongono figure dell'esercito romano.

La società ebraica, nella quale il cristianesimo si sviluppava, era fortemente segnata dalla presenza dei romani, che non avevano fatto molti complimenti con Gesù. Ma le alternative non erano molte e, per farsi valere contro le autorità ebraiche, gli apostoli scelsero i romani, cercando di costruire un'immagine caritatevole dei loro ufficiali. Per gli ebrei militare in un esercito che non fosse il loro era difficile – dicevamo – per via dei loro tabù religiosi. Quando si erano rivolti ai romani, per liberarsi dai Seleucidi, un generale romano, Pompeo, era entrato a Gerusalemme di sabato, approfittando del fatto che, anche in guerra, gli ebrei lo rispettavano, e, fatti uccidere i sacerdoti intenti a celebrare, aveva profanato il tempio penetrando nel santuario. Giulio Cesare era stato più riguardoso, tanto da esonerare gli ebrei dal servizio militare, che avrebbe comportato la violazione del sabato e dei tabù alimentari.⁶⁹ L'affronto di Pompeo al tempio non fu dimenticato e la minaccia si ripresentò quando Caligola, nel 40, si propose di far erigere una propria statua nel tempio di Gerusalemme. Il culto dell'imperatore era la forma più grave di idolatria, perché divinizzava un essere umano vivente, e preoccupava anche gli ebrei della diaspora, pur lontani dal tempio.

Quella degli ebrei era una religione territoriale e fuori dal loro territorio gli ebrei non potevano praticare il proprio culto, che aveva bisogno del tempio, raggiungibile solo per mezzo del pellegrinaggio a Gerusalemme. Quando erano lontani, potevano mandare sussidi al tempio, come risulta dall'orazione *Pro Flacco*, pronunciata da Cicerone nel 59 a.C., e seguire la legge, ma soltanto nei riti casalinghi, nelle preghiere quotidiane, nel rispetto del sabato, nelle regole della purezza sessuale e alimentare. Di fatto si delineava una specie di spartizione territoriale tra ebraismo e impero romano. Gli ebrei

pretendevano che sulla loro terra non si praticasse l'idolatria e ci fosse una sorta di *purezza pubblica*. Fuori della Palestina gli ebrei dovevano inserirsi in una società idolatrica, cercando di non prendere parte ai suoi riti e di non rendere omaggio ai suoi simulacri. Il compromesso massimo era costituito dalla disponibilità a pregare per l'imperatore nel tempio di Gerusalemme e ad accentuare il carattere privato della religione fuori della Palestina.

Avendo perso i legami privilegiati con la Giudea e avendo cercato di diffondere la loro religione anche tra i gentili, i missionari cristiani avevano capito di dover abbandonare l'ossessione della purezza, che garantiva la separazione dalla società idolatrica, ma che era generata dall'immagine latente della religione territoriale. Gli apostoli raccomandavano ai cristiani di non cambiare la loro posizione nella società: «ciascuno proceda nella parte assegnatagli dal Signore, com'era quando Dio lo ha chiamato»,⁷⁰ ammoniva Paolo, e «ogni anima resti sottomessa ai poteri superiori, perché non c'è potere se non da Dio e quelli che esistono sono ordinati da Dio». ⁷¹ Lo scenario di questo compromesso, che a Corinto per Paolo era il banchetto con le carni sacrificali, per gli scrittori evangelici era l'esercito. Si è spesso attribuito ai cristiani un pacifismo assoluto,⁷² che è stato però messo in discussione.⁷³ Ma, fino alla cosiddetta persecuzione di Nerone i cristiani apparivano come un gruppo interno all'ebraismo e potevano farsi notare soltanto per le controversie con gli ebrei, come quelle sorte a Corinto intorno a Paolo; la stessa persecuzione attribuita a Domiziano era forse legata alle imposizioni fiscali che avevano colpito le comunità ebraiche della diaspora. Soltanto sotto Traiano, intorno al 112, la famosa lettera di Plinio il giovane all'imperatore dà il primo segnale attendibile di un problema di trattamento dei cristiani, ai quali non si riconosceva la possibilità di non partecipare al culto pubblico romano, concessa agli ebrei, considerati un gruppo antichissimo, che aveva accettato di pregare per gli imperatori, finché avevano avuto un tempio. I cristiani erano progressivamente percepiti come un gruppo nuovo, cui aderivano anche non ebrei, sottraendosi ai doveri religiosi dei membri della società romana.⁷⁴

Giustino, che si rendeva conto della difficoltà costituita dal fatto

che «noi adoriamo solo Dio», aggiungeva che «per tutto il resto di buona grazia vi serviamo, riconoscendovi re e principi di uomini».75 E intorno al 177 Atenagora, rivolgendosi a Marco Aurelio e Commodo, riconosciuti «corretti, moderati, benevoli e degni dell'impero», rivendicava il fatto che i cristiani sono «pii, gentili e d'animo temperato»,76 oltre che pronti a «pregare perché l'impero passi di padre in figlio, come sarebbe del tutto giusto, perché si amplii fino a sottomettere tutte le genti»,77 permettendo ai cristiani di «condurre una vita pacifica e tranquilla, facendo prontamente tutto ciò che viene loro comandato».78 Perfino un personaggio un po' nervoso come Tertulliano proponeva di affiancare alle preghiere pagane per l'imperatore quelle dei cristiani, benefattori dell'impero ed eredi dei filosofi classici. Tuttavia proprio la vita militare doveva progressivamente apparire estranea ai cristiani. Nella *Prima lettera di Clemente*, apprezzata da Eusebio di Cesarea79 e scritta nella comunità cristiana di Roma, verso la fine del I secolo o più probabilmente all'inizio del successivo, in occasione di una disputa con la chiesa di Corinto, compariva ancora un'immagine positiva dell'esercito, nell'esortazione a militare con coraggio, come soldati che eseguono i comandi dei loro ufficiali.80 Ma Giustino vedeva ovunque uomini «pieni di guerre, di mutue uccisioni e di ogni vizio» ed era fiero del fatto che «in tutta la terra abbiamo tutti trasformato gli strumenti di guerra, le spade in aratri, le lance in attrezzi agricoli e coltiviamo la pietà, la giustizia, l'amore del prossimo, la fede e la speranza».81

Se i pii centurioni della letteratura evangelica erano simboli, che avevano senso nel contesto palestinese, e i padri della chiesa contrapponevano sempre di più la vita cristiana a quella militare, quali erano le relazioni effettive tra cristiani in carne e ossa e l'esercito? I cristiani facevano i soldati? Probabilmente il loro numero non fu significativo fino al II secolo, e comunque fino al 170-180 non ci sono documenti che permettano di valutare se e quanti cristiani facessero parte dell'esercito, anche se Celso criticava i cristiani perché rifiutavano il servizio militare; ma dopo quel decennio il numero dei soldati cristiani dovette crescere.82 Lattanzio si domandava «perché chi è giusto dovrebbe condurre la guerra», se «considera illecito non

soltanto uccidere, ma partecipare alle uccisioni e assistere a quelle commesse da altri»;⁸³ ma c'era anche chi riconosceva che le guerre dell'impero erano una difesa dai barbari e si limitava a raccomandare ai soldati cristiani di astenersi da atti diretti di violenza. Non tutti avranno dato retta ai predicatori cristiani, ma nell'esercito romano ci dovevano essere ruoli che non comportavano l'uso delle armi o si doveva poter evitare di ferire o uccidere qualcuno.⁸⁴ Secondo Tertulliano, Marco Aurelio, scrivendo al senato, avrebbe raccontato che i suoi legionari, tormentati dalla sete, si sarebbero trovati in gravi difficoltà sul Danubio e che la pioggia, invocata dai soldati cristiani, li avrebbe salvati.⁸⁵ Gli storici pagani attribuivano il miracolo ai loro dèi, ma la narrazione di Tertulliano mostra che il servizio militare dei cristiani era usato come prova dei benefici da loro resi all'impero.

Lo stesso Tertulliano avrebbe raccontato nel *De corona militis* un altro episodio. Sotto il regno di Settimio Severo e Caracalla, in un accampamento, i soldati, con la corona di alloro sul capo, si affollavano intorno al bottino da distribuire, ma uno di loro «più degli altri soldato di Dio e più saldo di tutti gli altri, che avevano la presunzione di poter servire due padroni», si aggirava a capo scoperto, «tenendo in mano l'inutile corona» e, alla contestazione di un ufficiale, aveva risposto di essere cristiano.⁸⁶ Finito sotto processo, il soldato non aveva mutato il proprio atteggiamento e si era preparato al martirio. Era il caso, per una corona? Per Tertulliano sì, perché la corona era un omaggio idolatrico. Nella letteratura sulla dottrina della pace nel cristianesimo delle origini⁸⁷ si sono delineate due posizioni: quella che riconduceva il rifiuto del servizio militare al rifiuto dell'idolatria,⁸⁸ e quella che faceva del pacifismo totale una posizione originale e originaria, pur ammettendo che ci fossero concessioni alla possibilità di far parte dell'esercito.⁸⁹ In entrambi i casi si intendeva mostrare che l'editto di Costantino non aveva trasformato radicalmente la dottrina cristiana della pace, o perché il rifiuto della guerra, parte del rifiuto dell'idolatria, non era primario, oppure perché c'era sempre stata una tendenza ad accettare il mestiere delle armi. Qualcuno ha voluto spiegare il contrasto tra i due episodi narrati da Tertulliano con il suo avvicinamento al montanismo ai tempi del *De*

corona; posizioni radicali c'erano forse sempre state nel cristianesimo, ma ora, montanista o no, Tertulliano ne faceva una questione di incompatibilità tra la fede cristiana e l'appartenenza all'esercito, un'incompatibilità che emergeva in modo più evidente nel momento in cui, con la diffusione del cristianesimo, cresceva il numero dei soldati cristiani e le autorità romane chiedevano atti pubblici conformi alla religione romana. Da parte sua Origene ricordava il consiglio di Gesù, di riporre le spade e di trasformare le armi in zappe, ma riconosceva che perfino gli ebrei avevano dovuto fare guerre per difendersi dai nemici.⁹⁰ Le guerre dei romani erano un'altra cosa, dovute forse alla debolezza di un impero che si era messo sotto la protezione delle false divinità pagane? I cristiani erano pronti a difendere l'impero dai barbari? Se lo domandava Celso,⁹¹ mentre Origene offriva le preghiere dei cristiani, molto più efficaci delle armi, reclamando perfino l'esenzione dal servizio militare, concessa ai sacerdoti degli altri culti.⁹²

Episodi come quello narrato nel *De corona militis* di Tertulliano si ripetono nel corso del III secolo. Fra il 253 e il 257 Marino, che avrebbe dovuto essere promosso a centurione, fu accusato di essere cristiano e di non sacrificare agli imperatori. Portato davanti a un giudice, confermò la propria fede e fu giustiziato.⁹³ Ma l'icona del rifiuto cristiano del servizio militare è diventato Massimiliano,⁹⁴ che nel 295 avrebbe rifiutato l'arruolamento, cui era tenuto in quanto figlio di un veterano, e avrebbe pagato con la vita la propria scelta. Sia Marino sia Massimiliano sono casi di cristiani ben inseriti nell'esercito imperiale, l'uno in procinto di diventare centurione e l'altro figlio di un veterano; anzi Marino era stato denunciato da un commilitone, che avrebbe voluto essere promosso al suo posto. Nell'esercito i cristiani c'erano ed erano messi in difficoltà più dalla partecipazione ai riti religiosi pubblici che dall'esercizio della violenza.

Costantino, l'imperatore che aveva dato la libertà ai cristiani, era un soldato violento ed Eusebio di Cesarea doveva faticare non poco per darne un'immagine edificante. L'impresa si inseriva nell'interpretazione positiva della storia romana, posta sotto il

governo divino, come preparazione dell'avvento del cristianesimo. Era l'abbandono della prospettiva ebraica, nella quale Dio governa propriamente soltanto il suo popolo, lasciando che gli altri vadano alla rovina, per farli prevalere solo quando deve essere punito il popolo ebraico. Per Eusebio, con l'instaurazione dell'impero romano, Dio aveva provveduto alla preparazione materiale del cristianesimo, così come con l'ebraismo aveva provveduto alla sua preparazione religiosa. Quella di Eusebio era filosofia della storia teologica, ma in modo meno impegnativo l'integrazione tra cristianesimo e impero romano era già avvenuta. I pochi cristiani che avevano rifiutato il servizio militare erano figure marginali, subito confinate nello spazio riservato alla coscienza. Quella che si faceva sentire nei soldati martiri non era la coscienza che i filosofi consideravano come l'ombra della conoscenza delle cose, dominante, per Aristotele, soltanto nel motore immobile, quella con cui ci si accorge di ciò che si sente o si fa, si colgono i comportamenti altrui e ci si specchia negli amici; era piuttosto la coscienza cui si era richiamato Paolo di Tarso, quando doveva trattare i casi difficili, costituiti dalla doppia appartenenza all'ebraismo e al cristianesimo. Che cosa avrebbe detto Paolo dei soldati martiri? Per certi versi, che avrebbero potuto continuare a fare i soldati, perché non consigliava a cuor leggero di cambiare la propria posizione sociale; a meno che la loro presenza nell'esercito e la loro partecipazione ai riti religiosi dei militari non suscitasse scandalo. La coscienza emergeva così nelle zone marginali di contatto tra cristiani e pagani, mentre i grandi, gli scrittori che si ispiravano alla tradizione filosofica, non si soffermavano molto sulla questione militare. Si sapeva di non poter fare a meno dell'esercito, se si voleva raccogliere l'eredità dell'impero, e solo gli estremisti, gli eretici potevano portare il tenue pacifismo cristiano allo stesso livello della repressione sessuale o dell'elogio della vita povera. La rivoluzione costantiniana avrebbe cambiato le cose e le mani insanguinate di un soldato come Costantino avrebbero consegnato l'impero ai cristiani; come si poteva fare a meno dell'esercito? La questione militare sarebbe diventata importante per i cristiani e la coscienza umbratile e dubbiosa, ereditata dalla cultura antica, era il luogo in cui confinare il rifiuto di

oscuri soldati.

La coscienza dell'imperatore

Nel 357 Costanzo II aveva tolto dall'aula senatoriale romana l'altare presso il quale Augusto, dopo la vittoria di Azio, aveva fatto collocare una statua della Vittoria, presa dai romani a Taranto nel 272 a.C., dopo la sconfitta di Pirro. Nell'ultimo tentativo di restaurazione pagana, Giuliano aveva rimesso al suo posto l'altare della Vittoria e Valentiniano I lo aveva mantenuto, ma nel 380 gli imperatori Graziano, Teodosio I e Valentiniano II, con l'editto di Tessalonica, avevano tolto riconoscimenti e aiuti pubblici alle religioni non cristiane, sicché nel 382 i senatori cristiani potevano ottenere dall'imperatore Graziano una nuova rimozione dell'altare. Ma nel 384 i senatori pagani inviarono a Milano Quinto Aurelio Simmaco, perché chiedesse a Valentiniano II, Teodosio I e Arcadio il ripristino dell'altare. Nella *Relatio tertia in repetenda ara Victoriae*, una splendida orazione, Simmaco riprendeva il latino e le idee di Cicerone, ricordando i fasti di Roma, sempre protetta dalla potenza divina, che si manifesta in modi diversi, anche in religioni diverse. Era per certi versi una proposta complementare a quella di Tertulliano, il quale aveva offerto agli imperatori la preghiera dei cristiani. Ma i tempi erano cambiati e Ambrogio, vescovo di Milano, imbarazzato e infastidito dal ciceronianesimo di Simmaco, gli rispondeva con disprezzo di essere interessato non alle parole, ma ai fatti.⁹⁵ La prosperità romana propiziata dagli dèi era spesso invocata, ma soltanto per imputare le disgrazie di Roma ai cristiani, colpevoli di aver abbandonato i culti tradizionali. Nonostante la protezione divina, Roma era stata spesso minacciata, dai Galli ad Annibale, tanto per cominciare, senza contare tutte le sventure successive. Alla storia di Roma, alla quale si poteva richiamare un colto senatore romano della fine del IV secolo, Ambrogio contrapponeva la storia del genere umano, che i cristiani ricavano dalla Bibbia. Alla divinità distribuita e diffusa nella natura e nella storia umana Ambrogio opponeva una divinità che parla direttamente e che si rivela in un corpo scritto. Di quale divinità presente nel cosmo favoleggiava Simmaco, se il vero

unico Dio si era rivelato nella Scrittura?

Rivolgendosi direttamente a Valentiniano II, Ambrogio gli ricordava che tutti coloro che sono sottoposti alla giurisdizione romana sono soldati degli imperatori romani, «principi della terra», e che gli imperatori sono sottoposti a «Dio onnipotente e sono soldati della sacra fede». Che il dio cui anche gli imperatori sono sottoposti sia «il Dio dei cristiani» non c'è dubbio, dal momento che esso è «il solo vero Dio, perché, come dice la Scrittura (Psal. XCV, 5), *gli dèi delle genti sono demoni*». Se gli imperatori sono soldati della fede, lo sono anche tutti coloro che sono soldati degli imperatori e nessuno dovrebbe «esibire il culto degli idoli e le cerimonie profane». ⁹⁶ La figura del soldato diventava ora la metafora più calzante per rendere l'idea del credente che obbedisce all'imperatore e dell'imperatore che obbedisce a Dio.

Quando, nel 392, Flavio Eugenio succedette a Valentiniano II, come imperatore d'Occidente, si mostrò incline a riprendere la politica di tolleranza praticata da Valentiniano I. L'anno dopo Eugenio raggiunse Milano, che Ambrogio abbandonò, trasferendosi a Bologna, da dove apostrofò l'imperatore. Gli ricordava che, quando erano stati costretti da Antioco Epifane a raccogliere trecento dracme d'argento da mandare a Tiro per i giochi quinquennali, gli ebrei erano però riusciti a evitare che i loro denari fossero utilizzati per il sacrificio a Ercole, destinandoli invece alla costruzione di triremi, ⁹⁷ un comportamento non proprio limpido, ma – diceva Ambrogio – «fu giudice colui che scioglie la coscienza». ⁹⁸ Di fronte alla rinnovata richiesta del ripristino dell'altare della Vittoria per Ambrogio era in gioco la «fede» ed Eugenio, «nonostante che fosse imperatore, doveva soprattutto essere suddito di Dio». ⁹⁹ Ambrogio giustificava quella che si potrebbe chiamare la «falsa coscienza» degli ebrei, che potevano ingannare un sovrano greco, per sottrarsi a un culto idolatrico, mentre un sovrano cristiano doveva imporsi ai sudditi pagani, vietando loro di usare i propri simboli religiosi. Non era dunque meglio per l'imperatore resistere alle pressioni di quelli che volevano ripristinare l'altare ed evitare ciò che sarebbe stato «un torto alla legge sacra»? «Puoi essere l'imperatore – Ambrogio diceva ad Eugenio –, ma devi essere, ancora

di più, suddito di Dio».100 L'immagine imperiale passava ora dall'imperatore alla divinità, intesa come sovrano del mondo. E si trattava di un sovrano tutto particolare, perché, come diceva Ambrogio, *absolvit conscientiam*,101 cioè arriva a vedere dove nessun sovrano può spingere il proprio sguardo. Gli ebrei citati da Ambrogio si erano comportati come se indossassero l'anello di Gige, ma non per il proprio interesse personale né per tiranneggiare i propri simili, bensì per obbedire al sovrano che nessun anello di Gige può ingannare; e Ambrogio giustificava l'inganno di quegli ebrei, mentre ingiungeva a Eugenio di imporsi alle coscienze dei propri sudditi pagani, in nome di un sovrano divino che scruta le coscienze. Né gli dèi pagani né il dio mosaico avevano avuto poteri del genere.

A far da mediatori tra gli imperatori romani e il sovrano divino, che penetra nelle coscienze, c'è il *sacerdos*, il quale invoca una *sacra lex*, che è non più quella dei sacrifici, dei vaticini e dei templi, ma quella della fede, che le comunità cristiane dell'attesa avevano messo al centro del proprio culto.102 Con il giovanissimo Valentiniano II Ambrogio faceva valere l'autorevolezza dell'alto funzionario romano, quale era stato prima di essere costretto a furor di popolo ad accettare la nomina a vescovo; diventato vescovo, poteva contare sul potere e la dignità sacerdotale, che avrebbe esercitato nei confronti di Teodosio I, un generale autentico, ben diverso da Valentiniano II, il ragazzo con cui aveva condiviso il potere imperiale. Nel 388 i cristiani avevano incendiato delle sinagoghe e Teodosio, condannata l'impresa, aveva dato ordine di ricostruirle; con la sua resistenza Ambrogio aveva ottenuto la revoca dei provvedimenti imperiali.103 Nel 390 Teodosio aveva ordinato il massacro degli abitanti di Tessalonica, che avevano linciato il comandante della guarnigione; e ancora una volta Ambrogio aveva escluso l'imperatore dalla chiesa e aveva ottenuto che si sottoponesse a penitenza.104 Più o meno nello stesso tempo in cui Ambrogio a Milano trattava con durezza imperatori come Valentiniano, Eugenio e Teodosio, ad Antiochia e a Costantinopoli Giovanni Crisostomo appoggiava la missione del vescovo di Antiochia, Flaviano, il quale si era recato alla corte imperiale per chiedere a Teodosio di non punire i cittadini di Antiochia che, per protesta contro

le tasse, avevano abbattuto le statue dell'imperatore e dei suoi familiari: in ogni modo, in nome dell'autorità divina, i vescovi ottenevano la sospensione del potere imperiale.

Quando, nel 410, i goti di Alarico avevano saccheggiato Roma, il cristianesimo non aveva offerto una protezione efficace. Per Agostino i mali dell'impero erano dovuti all'incapacità dei demoni di proteggerlo, mentre le sofferenze subite dai cristiani erano punizioni meritate, oppure erano prove che procurano meriti. Ma c'erano state violenze carnali contro le donne, per sottrarsi alle quali alcune si erano uccise, mentre altre non si erano sottratte, e qualcuno le aveva rimproverate.¹⁰⁵ Agostino non era d'accordo, perché per lui il suicidio era un omicidio volontario, mentre della violenza subita le donne non avevano colpa, dal momento che la loro castità non era stata violata. Era da donne pagane suicidarsi, come aveva fatto Lucrezia, che per Agostino aveva dato prova non di forza, ma di «debolezza». Come «donna romana, avida di lode», Lucrezia «non poteva mostrare la propria coscienza» e si vergognava di ciò che si poteva pensare di lei, mentre le donne cristiane potevano contare sulla «testimonianza della coscienza, trionfo della castità», e potevano offrirsi agli «occhi di Dio».¹⁰⁶ I pagani erano sensibili al «giudizio degli uomini e soprattutto della massa che il più delle volte è avvolto nella foschia dell'errore», impenetrabile dalla «chiara luce della coscienza».¹⁰⁷

Sulla scorta di Sallustio, Agostino vedeva in Catone, più che in Cesare, la figura romana che ben rappresentava il vero titolo di superiorità dell'impero,¹⁰⁸ l'«amore della fama».¹⁰⁹ Dio aveva permesso i successi di Roma solo per punire gli imperi orientali, ma anche l'amore della fama, che ha i suoi pregi, perché frena le passioni,¹¹⁰ si fonda soltanto sulla reputazione, mentre l'autentica virtù «non si accontenta della testimonianza umana, se è senza quella della propria coscienza».¹¹¹

Paolo aveva invocato la coscienza per rivendicare il carattere spirituale e non carnale della propria opera di missionario, mentre per Agostino la tranquillità della coscienza, che i saggi pagani, soprattutto i seguaci romani dei filosofi stoici, avevano cercato indipendentemente da dèi non curiosi della coscienza umana, è

travagliata dalla presenza del peccato, che non è più, come nel cristianesimo paolino, il retaggio dell'infedeltà del popolo ebraico al suo dio, ma è il cedimento all'ideale pagano della virtù. Poiché è «il peccato che distrugge la coscienza»,¹¹² all'idea di una divinità suscettibile, un po' sovrana e un po' contraente del proprio popolo, Agostino sostituiva l'immagine di una divinità occhiuta, per la quale la coscienza umana è un luogo da scrutare e in cui cogliere i pensieri e le intenzioni, che sfuggono agli uomini. La "lunga marcia" attraverso ebraismo e impero romano, tra dissimulazioni, compromessi e doppi registri di vita, aveva finito con il fare del cristianesimo una religione dell'attesa indefinita, ormai collocata fuori dei tempi personali, oltre la morte di ciascun credente, e l'eredità del potere romano aveva confinato l'originalità cristiana nel modo in cui si facevano le cose più che nelle cose che si facevano: così quella cristiana era diventata una religione di coscienza. Già nella vecchia *syneidesis*, così raramente invocata, la conoscenza di sé contava assai poco, ma nella *conscientia* agostiniana lo sguardo di Dio tendeva a prevalere sulla conoscenza di sé.

Di nuovo in guerra

Gli imperatori cristiani dovevano occuparsi delle guerre e, se i funzionari imperiali potevano richiamarsi al diritto delle genti, i loro consiglieri ecclesiastici dovevano trovare qualche legittimazione nella letteratura o nelle tradizioni cristiane. Il diritto romano conteneva norme volte ad assicurare che la guerra fosse un'impresa pubblica, cioè dichiarata e condotta secondo modalità religiose oltre che giuridiche, per evitare la legittimazione di guerre civili interne. Cicerone, che raccomandava di procedere con la diplomazia, fin dove fosse possibile, riteneva che le guerre dovessero avere una ragione importante di difesa o di affermazione del primato della civiltà romana e si rendeva conto che si trattava di un campo lasciato scoperto, come il commercio estero, dal diritto civile romano. I dubbi dei giuristi sulla guerra avevano lasciato tracce nel codice giustiniano, dove era registrata la tesi che «le guerre ... e gli stati di prigionia e di servitù sono contrari al diritto naturale, per il quale, all'inizio tutti gli uomini nascevano liberi».¹¹³ La guerra aveva introdotto disuguaglianze e istituzioni, presenti presso tutti i popoli e regolate dal diritto delle genti.

I cristiani dovevano però trovare qualche appiglio nella Scrittura, e nell'Antico Testamento di guerre ce n'erano, alcune dirette da Dio stesso. Però al manicheo Fausto i precedenti biblici non bastavano, perché riteneva che gli ebrei avessero mescolato i precetti più turpi ai comandamenti autentici della legge, come “non uccidere”, presente nell'Antico Testamento, ma già diffuso tra le genti fin dalle origini.¹¹⁴ E lo stesso Mosè aveva commesso omicidi, derubato gli egiziani, condotto guerre e commesso crudeltà di ogni sorta.¹¹⁵ Agostino replicava che le guerre di Mosè non erano state ispirate da «cupidigia umana o da temerarietà», perché erano intraprese «seguendo i comandi divini, non per incrudelire, ma per obbedire; e neppure Dio, quando ordinava quelle guerre, incrudeliva, ma dava ciò che si era meritato a chi se lo era meritato e terrorizzava chi se lo meritava». Che poi nelle guerre qualcuno muoia non turbava più di tanto

Agostino, visto che «muore gente destinata a morire, perché quelli destinati a sopravvivere siano sottomessi in pace» e «i buoni intraprendono le guerre soprattutto per punire giustamente» crudeltà, ribellione, passione di dominio, «opponendosi alla violenza di chi resiste, per ordine di Dio o di qualche potere legittimo».116 Del resto, come Giovanni Battista, Gesù aveva incontrato soldati e aveva esortato a dare a Cesare le cose che sono di Cesare. Dunque, al di là delle guerre bibliche, «l'ordine naturale che mira alla pace dei mortali richiede che il principe abbia l'autorità e il potere di intraprendere la guerra».117

L'antimilitarismo era stato sempre tiepido nella chiesa ortodossa, ma dopo l'avvento dell'impero cristiano non aveva più ragione di essere, mentre si affacciava la questione della coercizione religiosa, che Agostino incontrava in occasione dello scisma donatista. Il mondo cristiano era infestato dalle eresie, permesse da Dio, «affinché, vivendo tra i nostri nemici, potessimo istruirci e così siano sottoposte a prova più sicura la nostra fede e la nostra carità». Dunque con gli eretici bisogna essere caritatevoli, «pensare a tutto ciò che possiamo fare per correggerli» e «pregare per loro, affinché il Signore apra la loro mente», ma occorre anche evitare che «rechino danno ai deboli».118 Se la guerra si rendeva necessaria, era colpa degli eretici stessi, che impedivano il trattamento caritatevole, come quando i donatisti avevano condotto il vescovo Ceciliano davanti al tribunale dell'imperatore Costantino, dopo averlo perseguitato con citazioni di fronte ai tribunali vescovili; proprio loro sempre pronti a dire che «i Cristiani non debbono chiedere nulla agli imperatori cristiani contro i nemici di Cristo».119 Quando il tribunale imperiale aveva dato loro torto, i donatisti avevano dovuto riconoscere che le punizioni inflitte agli eretici potevano redimere e ora erano pronti a dare man forte agli ortodossi, per redimere quelli che ancora resistevano. Agostino, come avevano sempre fatto i moralisti, menzionava le sofferenze che il medico infligge agli ammalati per il loro bene, come fa la chiesa, che «perseguita spinta dall'amore».120

L'avvento dei cristiani al potere non stava avviando l'umanità verso un mondo fatto di piccole comunità pacifiche, come Agostino

auspicava: essi avevano ereditato un impero, che dovevano continuare a difendere contro i nemici esterni, come da tempo gli scrittori cristiani avevano ammesso e come Agostino diceva a Bonifacio, un generale impegnato nella salvaguardia della *pax romana*.¹²¹ Ma era tornato anche lo spettro delle guerre interne, che l'ideologia della *pax romana* dava per esorcizzato, ed era tornato sotto le sembianze delle guerre di religione tra cristiani. Se all'imperatore si poteva lasciare il libero esercizio dell'attività militare per la difesa, nelle guerre di religione i vescovi pretendevano di far valere il loro primato.

Di fronte alla difesa dell'impero, cui si vantavano di contribuire anche quando erano perseguitati, i cristiani avevano rivendicato il carattere pacifico della propria fede, ma senza esagerare, riservando alla coscienza gli scrupoli di chi proprio non si sentiva di partecipare alla vita dell'esercito. Paolo aveva solennemente invocato la coscienza, per avvalorare la propria missione, chiamando a testimone Dio stesso, ma aveva anche ammesso che la coscienza può essere debole e restare intrappolata nelle insidie della doppia osservanza. Finché l'impero era pagano, il servizio militare poteva porre problemi simili a quelli che Paolo aveva incontrato a Corinto. Gli scrittori cristiani, sentendosi ormai eredi della filosofia pagana, come i "pneumatici", che a Corinto avevano trattato Paolo in modo sprezzante, potevano respingere le guerre, lasciando la ricerca del compromesso o il martirio a umili soldati. Ma quando l'impero era diventato cristiano, i tempi dell'indulgenza e del martirio erano finiti, e coloro i quali si fossero permessi scrupoli erano guardati con sospetto o considerati eretici. E contro gli eretici si apriva la prospettiva di una guerra tutta cristiana, non più ereditata dagli ebrei e dalla loro lotta contro l'idolatria, né dai romani e dalla loro ossessione per il potere. In una società finalmente cristiana, in cui non ci dovevano essere più soldati, tutti erano soldati nella lotta, che non ha frontiere, contro gli scrupoli di coscienza.

4. La visione di Ezechiele

Giurisdizione umana e giurisdizione divina

Paolo e gli scrittori apostolici avevano usato la versatilità della coscienza, per dare consigli, nel periodo in cui i cristiani avevano dovuto insinuarsi in comunità ebraiche e pagane e inserirsi nel mondo romano. Con Agostino i tempi erano cambiati e la coscienza era liberata dagli scrupoli, non più trattata con indulgenza, perché sospettata di essere il germe dell'eresia. Erano i giudizi degli altri a generare gli scrupoli, ai quali le coscienze deboli non sapevano resistere: i giudizi che potevano indurre le donne violentate a uccidersi, senza capire che di fronte a Dio la loro purezza era integra. La teoria filosofica dell'anima, che conferiva un netto privilegio alle attività non dipendenti dal corpo, serviva per dare alla coscienza uno statuto superiore, che non si fondava però sull'autoriferimento della conoscenza di sé. Come per Aristotele, anche per Agostino, solo la conoscenza divina era completamente riflessiva e pienamente soddisfatta nel rivolgersi a se stessa. La coscienza otteneva una posizione di primato e di indipendenza dal giudizio degli altri, non perché ciascuno conosca se stesso più di quanto gli altri lo conoscano, ma perché è il luogo attraverso il quale passa il rapporto diretto con la divinità.

Nella letteratura ecclesiastica la coscienza era menzionata come un'entità che andava mantenuta «pura», insieme con un «cuore pulito», per affrettarsi verso la vita futura,¹ e una *pura mens* era la condizione per una celebrazione conveniente del sacrificio.² Sullo sfondo c'era la teoria filosofica dell'anima: «come uomini razionali e capaci di sensi divini dobbiamo avere qualcosa di più degli animali, per mettere la massima cura nel custodire la coscienza pura da ogni inquinamento del cuore».³ Ma «la virtù della coscienza umana» consisteva soprattutto nel dare serenamente corso ai giudizi della volontà divina.⁴ La coscienza è anche un tormento, ma se *conscientia remordente tabescimus*, la cosa serve a trattenere la *voluntas praeceps*.⁵ La coscienza debole è diventata *infirma*⁶ e va trattata con sospetto,

perché in essa potrebbe trovare ascolto il sermone inutile di un dottore saccente,⁷ dando luogo a giudizi affrettati sui fratelli, prima che si pronunci il tribunale del Signore, inquinando la dottrina della chiesa con invenzioni e aggiunte o insidiando l'autorità dei suoi ministri.⁸ Dio vede direttamente nella coscienza degli uomini, sicché si deve avere la «coscienza buona *coram Deo*», mentre ciò che gli uomini si dicono l'un l'altro può nascondere le ambiguità della coscienza.⁹ I legislatori ecclesiastici vigilano contro gli scrupoli di coscienza, che chiunque può invocare, anche contro i vescovi e il clero, e che vanno tenuti a freno, istruendo processi, per controllare «con quale coscienza» le accuse siano formulate.¹⁰ «La propria coscienza potrebbe bastare», ma diaconi e sacerdoti farebbero bene a non fidarsi e, «a causa dei malevoli»,¹¹ dovrebbero avere sempre a disposizione testimoni, perché, anche se solo «Dio è testimone del cuore umano, autentico esaminatore delle coscienze dei singoli»,¹² tuttavia «conviene serbare la migliore reputazione presso gli uomini». ¹³ Legislatori e giudici ecclesiastici vedevano nella coscienza uno strumento con il quale i fedeli potevano far valere esigenze di rigore nei confronti del clero, ma anche sospetti, magari gratuiti, sui quali dovevano vigilare.

Nei decreti della chiesa il termine *conscientia* ricorre spesso, nel significato generico di “consapevolezza”, intesa come una conoscenza *concomitante* a un'altra, senza riferimento a una conoscenza di tipo riflessivo. Un prete o un diacono non può trasferirsi da una parrocchia a un'altra *praeter episcopi sui conscientiam*,¹⁴ i vescovi devono sapere chi sono i capi riconosciuti delle comunità locali, perché, se sfuggono alla loro *conscientia*, possono fare cose che non rientrano nella competenza delle parrocchie e delle ville. Perfino il controllo dal basso può aiutare i capi della gerarchia ecclesiastica a mantenere la disciplina, se i capi locali non fanno nulla *praeter omnium conscientiam*, assicurando che nelle parrocchie ci sia l'*unanimitas*.¹⁵ A loro volta i vescovi non devono azzardarsi a ordinare preti nelle comunità e ville che non sono loro subordinate e, se lo fanno *praeter conscientiam* di coloro ai quali comunità e ville appartengono, vescovi e preti da loro ordinati devono essere deposti.¹⁶

Nelle decretali di Graziano il termine ricorre con gli stessi significati con i quali appariva nella letteratura decretalistica precedente, ma sembra crescere la preoccupazione per la vigilanza su ciò che può sfuggire alle autorità. Esse hanno che fare non soltanto con atti “esterni”, ma anche con rimorsi, presenti nella coscienza,¹⁷ debbono preoccuparsi delle coscienze deboli, che possono essere turbate da discorsi inutili,¹⁸ devono tener conto della disposizione interiore con cui si fa una cosa,¹⁹ perché i casi dubbi sono pane quotidiano per gli organi ecclesiastici, che si rimettono alla coscienza.²⁰ Chi ha il potere ecclesiastico deve tener conto non soltanto delle cose che si fanno o delle intenzioni giuridicamente esprimibili, ma anche di quelle che risiedono soltanto nella coscienza.²¹ Le istituzioni ecclesiastiche non potevano rinunciare alla sorveglianza su ciò che sfugge all’osservazione dall’esterno, perché nella coscienza possono annidarsi dubbi sulla validità degli atti del clero: se questi, per essere validi, esigessero che chi li celebra abbia la coscienza pura e se, per esempio, gli intercorsi sessuali potessero macchiare la purezza richiesta, potrebbe un semplice sospetto compromettere la validità di un sacramento?²²

Fin dall’antichità le condizioni soggettive nelle quali si compiono le azioni erano state prese in considerazione, quando si dovevano dare giudizi morali o emanare sentenze giuridiche. I filosofi avevano discusso se l’ignoranza delle circostanze fosse una scusante o un’aggravante e quanto contasse l’intenzione nel qualificare un comportamento; e il loro interesse era in parte condiviso dai giuristi. Ma tutte queste cose non erano state poste sul conto della coscienza, intesa come conoscenza interna, conoscenza di sé o conoscenza concomitante con altre conoscenze. Nel diritto arcaico le trasgressioni andavano comunque sanate con atti di purificazione, anche soltanto giudiziari: in questo senso anche i reati colposi esigevano qualche sanzione indiretta e spesso il colpevole era allontanato dalla comunità. Saranno i decretalisti a sostenere che il non avere coscienza del crimine che si commette rende impossibile provare che il suo autore è reo²³ e la loro attenzione per ciò che un imputato pensa e per ciò che altri pensano di lui tenderà a crescere, via via che si trasformeranno le

procedure giudiziarie. Anche nei tribunali civili, con il venir meno del primato assoluto della prova testimoniale diretta, ereditato dal diritto romano, acquistava forza il convincimento che il giudice si forma in base alle circostanze e agli indizi, sottratti all'osservazione diretta, magari trasmessi dalla "fama", cioè dalle voci correnti, tradizionalmente affidati alle argomentazioni degli oratori e degli avvocati. Si delineava così il passaggio a un'amministrazione della giustizia che non si limita a escutere testimonianze e a emettere verdeti, ma promuove inchieste e istruisce cause. Parallelamente, nella giurisdizione ecclesiastica, si avviava il processo inquisitivo, che pretendeva di penetrare nella coscienza, nei limiti del possibile. In contrapposizione al tribunale civile, che rimanda al convincimento del giudice, il tribunale ecclesiastico, che inquisisce le coscienze, era un'anticipazione del giudizio divino, che sarà pronunciato alla fine dei tempi.²⁴ Le autorità ecclesiastiche non potevano disporre della penetrazione propria della mente divina, che restava l'istanza suprema, ma la pretesa di rifarsi direttamente a essa, confidando nella purezza della propria coscienza, era una minaccia per l'autorità ecclesiastica. Proprio l'imperfezione della conoscenza dei contenuti delle coscienze suggeriva a Graziano che, oltre alla purezza della coscienza, quale risulta a ciascuna persona, si dovesse tener conto della reputazione della quale si gode;²⁵ poteva essere un elemento esterno e accessorio, ma i giudici ecclesiastici non potevano farne a meno. Pur riconoscendo la propria inferiorità rispetto al giudizio divino e ammettendo di dover ricorrere al sospetto, essi rivendicavano la capacità di vincolare, con i loro giudizi imperfetti, il giudizio che Dio pronuncerà alla fine dei tempi.

La cattiva reputazione del clero poteva indurre i fedeli a mettere in dubbio che ecclesiastici corrotti potessero infliggere penitenze o assolvere dai peccati, influenzando addirittura sulla giustizia divina, ma l'autorità ecclesiastica non era disposta ad ammettere che i fedeli si rifiutassero di attribuire poteri spirituali ai preti giudicati indegni. I decretalisti raccomandavano al clero la cura della reputazione e riconoscevano che i preti non possono sottrarsi al giudizio di Dio, ma il giudizio divino, che agisce sul loro destino eterno, non invalida i loro atti.

Anche Abelardo ammetteva che vescovi e preti hanno ricevuto *tutti* il potere di concedere o negare il perdono dai peccati, che è una condizione per ottenere la salvezza, perché la mancanza di peccato non basta per salvarsi: i persecutori di Cristo e dei martiri non hanno peccato, perché hanno fatto ciò che ritenevano fosse gradito a Dio, ma ignoranza e mancanza della fede, pur non essendo peccato, non consentono di salvarsi.²⁶ Perché ci sia peccato occorre il *contemptus Dei*,²⁷ che non è ravvisabile nei casi nei quali «per errore ci si opponga alla verità», senza «agire contro la coscienza».²⁸

Se «non c'è peccato se non *contra conscientiam*»,²⁹ esso può essere perfettamente noto solo a Dio. Il principio agostiniano, che la coscienza è essenzialmente trasparenza all'occhio divino, nell'interpretazione di Abelardo metteva il peccato nelle mani di Dio: i preti non possono stabilire ad arbitrio chi sia o non sia peccatore, perché non possono accedere alla coscienza. I preti corrotti puniscono peccati inesistenti o assolvono da peccati gravi, ma ciò non agisce sulla salvezza finale dei credenti, perché Dio giudicherà coloro che hanno la fede in base ai loro peccati effettivi, che a lui non sfuggono, e alle espiazioni praticate. I preti corretti riconoscono i peccati autentici, stabilendo espiazioni capaci di procurare il perdono divino, mentre quelli corrotti avranno pronunciato condanne e assoluzioni che non saranno riconosciute nel giudizio finale.

La soluzione abelardiana sembrava dar ragione a chi riteneva che la

qualità morale del clero condizionasse i suoi poteri religiosi; in un certo senso era così, ma Abelardo affidava a Dio la decisione finale sugli atti dei sacerdoti e sulla loro validità ed efficacia. Non bastava sapere che un prete era una persona perbene, per essere sicuri che avesse individuato correttamente un peccato, né un prete corrotto, che avesse prescritto la giusta espiazione di un peccato effettivo, avrebbe compiuto un atto inefficace; ma tutto veniva rimandato al giudizio finale. Così si introduceva un elemento di incertezza nel rapporto tra fedeli e clero e si conferiva un netto primato al giudizio divino rispetto a quello umano. Fidarsi di preti corrotti diventava pericoloso per un cristiano, che poteva trovarsi nella condizione di dover pagare per gli errori compiuti in malafede dal suo confessore, anche se il potere divino di salvare non è strettamente legato al peccato. Il clero ha un'autorità *terrena* e può ammettere le persone nella chiesa o escluderle, con un potere che appartiene ai preti buoni come a quelli corrotti. I fedeli devono accettare le decisioni dei preti, di *tutti* i preti, senza sindacare il loro comportamento, anche se possono fidarsi di Dio per il giudizio finale, in cui quelli condannati da preti corrotti potranno essere assolti, mentre i loro giudici saranno certamente condannati. Così Abelardo accentuava il potere terreno della chiesa e neutralizzava l'idea che la corruzione dei suoi membri ne diminuisse la capacità coercitiva: i preti avrebbero risposto di fronte a Dio, ma ai fedeli toccava aspettare e, intanto, obbedire.

Ha spesso fatto impressione il titolo *Scito te ipsum*, che Abelardo riprendeva dalla leggenda socratica. Poiché il peccato dipende dall'intenzione, soltanto chi agisce può sapere se ha peccato o no. In questo il peccato è diverso dai vizi e dalle virtù, che sono aspetti pubblici del comportamento, e la reputazione, per la quale i canonisti tanto si preoccupavano, diventava una faccenda importante, ma non coincideva con il peccato.³⁰ Come i filosofi antichi, anche Abelardo attenuava la componente soggettiva delle virtù classiche, quelle che appunto i filosofi avevano da sempre preferito, mentre reintroduceva una componente "socratica" nel peccato. Ma anche per lui sulla conoscenza di sé prevaleva la trasparenza della coscienza allo sguardo divino, che Agostino aveva posto al centro della propria dottrina e che

era compatibile con l'attribuzione alla divinità della perfetta conoscenza di sé. L'intenzione, importantissima, aveva come contenuto più rilevante il rapporto con Dio e, fino al giorno del giudizio, non poteva essere fatta valere contro il giudizio della chiesa.

Nel discutere lo spinoso caso dei preti indegni, Abelardo faceva emergere le difficoltà dovute al confronto tra il tribunale divino e i tribunali ecclesiastici, il giudizio dei quali non poteva essere esteso ai pagani, che potevano essere stati persecutori, ma senza peccato, perché non avevano avuto l'intenzione di uccidere il figlio di Dio: potevano insomma essere stati virtuosi e ignoranti, perché all'oscuro della rivelazione, e Dio poteva averli condannati, ma come ignoranti, non come peccatori. Ma qual era la conoscenza morale a disposizione dei pagani? Per Paolo gli ebrei avevano una legge, mentre i pagani erano quelli che, «pur non avendo legge, sono legge a se stessi» e «manifestano l'opera della legge scritta nei loro cuori, come testimoniano la loro coscienza e i loro stessi ragionamenti».31

Commentando il passo paolino, Ambrogio suggeriva che Paolo, quando parlava delle *gentes* che «non hanno la legge», si riferisse, come nella *Seconda epistola ai colossesi*,32 ai cristiani che non erano ebrei e che «sotto la guida della natura credono in Dio e in Cristo, cioè nel Padre e nel Figlio, cosa in cui consiste l'osservanza della legge e il riconoscimento del Dio della legge». Per Ambrogio «temere Dio Padre ... e il Signore Gesù suo figlio» costituiva «la prima parte della sapienza»: infatti «la stessa natura riconosce con il proprio giudizio il proprio creatore, non perché lo imponga una legge, ma attraverso la ragione della natura, in quanto scorge in sé il proprio autore». La natura può fare la stessa cosa che fa la legge, agendo *non per litteram, sed per conscientiam*. La coscienza interviene come «testimone interiore (*teste interiore*)» per il quale si è «consapevoli (*conscii sibi*) che ciò che gli uomini credono conviene a se stessi, dal momento che è congruo per una creatura credere nel proprio creatore e venerarlo, né è assurdo che un servo riconosca il proprio signore».33 Se c'era qualche pericolo che Paolo potesse concedere qualcosa ai pagani, Ambrogio si affrettava a scongiurarlo, limitando le prestazioni naturali ai cristiani che erano arrivati alle verità di fede fondamentali attraverso il giudizio naturale e la coscienza; e comunque ciò che la natura rivelava

era l'esistenza del Padre eterno e di suo figlio, dio anche lui, e la completa dipendenza degli uomini da loro.

Poco dopo queste dichiarazioni di Ambrogio, Girolamo avrebbe commentato la visione nella quale al profeta Ezechiele era apparsa, sospinta da un vento che spirava da settentrione, dentro una grande nube di fuoco, una figura complicata. Si trattava di quattro esseri viventi, ciascuno con sembianza umana, ma con quattro facce,³⁴ di uomo, di leone a destra, di bue a sinistra e tutti e quattro avevano una faccia d'aquila.³⁵ Il delirio di Ezechiele confondeva un po' anche Girolamo, il quale se la cavava dicendo che si trattava semplicemente di immagini di animali.³⁶ Della visione erano state date interpretazioni diverse: qualcuno vi aveva visto i simboli dei quattro evangelisti, altri, seguendo quella che Girolamo chiamava la «stolta sapienza dei filosofi»,³⁷ avevano pensato che si trattasse dell'immagine dei due cherubini del tempio di Salomone e dei due emisferi, uno dei quali ospita gli antipodi, appesi con la testa in giù; ma i più avevano utilizzato la teoria platonica dell'anima, con la sua divisione nelle parti «razionale, irascibile e concupiscibile», come aveva fatto Origene, che aveva interpretato l'aquila introducendo una quarta parte dell'anima, indicata come una potenza che viene in aiuto (*boethûsa dýnamis*).³⁸ A Origene si erano rifatti Ambrogio, che aveva usato il termine “chiaroveggenza” *dioratikón*,³⁹ e Girolamo, per il quale il volto umano rappresenterebbe la ragione e la mente, il leone la ferinità e la violenza, il vitello la libidine, la lussuria e il desiderio di tutti i piaceri, mentre l'aquila «veniva posta sopra queste tre e oltre queste tre, come quella che i greci chiamano *syntéresin*», tradotta con *scintilla conscientiae*.⁴⁰ Gregorio di Nazianzo⁴¹ aveva usato *syntéresis* per indicare «la preservazione e il legame tra anima e corpo». ⁴² Lo stesso Gregorio, sempre a proposito di Ezechiele, aveva identificato l'aquila con la coscienza e si era richiamato, come Girolamo, allo spirito dell'uomo, menzionato da Paolo.⁴³ Poteva derivare da qui una confusione tra coscienza (*syneídesis*) e *syntéresis*, destinata a diventare *syndéresis*? Per illustrare la particolarità della *scintilla conscientiae*, Girolamo sosteneva che essa «non si era estinta neppure nel petto di Caino, quando era stato escluso dal paradiso, e in virtù della quale noi

ci accorgiamo di peccare anche quando siamo vinti dai piaceri o dal furore, tratti in inganno talvolta da qualcosa che somiglia alla ragione». Per questo l'aquila simboleggerebbe la parte che «non si mescola alle altre tre, ma le corregge quando sbagliano, quella che nelle Scritture vediamo chiamata talvolta spirito».44 Era un tocco che riportava la discussione filosofica sull'anima nell'ambito della religiosità cristiana, mettendo insieme riferimenti a Paolo e Caino.

Prima di Origene e Girolamo e del loro commento a Ezechiele il tema della coscienza non era entrato nella teoria filosofica dell'anima, mentre con Girolamo essa vi entrava attraverso la figura di Caino, cioè attraverso il tema del rimorso. Questa volta non si trattava più di Oreste e dei delitti a sfondo familiare, ma di una figura biblica, del personaggio con cui la violenza era entrata tra gli uomini. I filosofi non si erano mai occupati molto di scrupoli e rimorsi, che lasciavano a poeti e oratori, confinandoli semmai nelle parti basse dell'anima, mentre con una figura come Caino quei fenomeni diventavano importanti, al punto che per far posto alla coscienza, che era il loro luogo naturale, Girolamo aveva evocato l'aquila di Ezechiele e aveva aggiunto una quarta parte dell'anima alle tre ammesse dalla teoria platonica.

Riferendosi, come Girolamo, a Caino, e rinviando esplicitamente al commento di Girolamo a Ezechiele, Pietro Lombardo menzionava, nelle *Sentenze* del 1152, una «scintilla superiore della ragione, che, come dice Girolamo, neppure in Caino poté estinguersi, vuole sempre il bene e odia sempre il male».45 Girolamo non aveva accennato al passo paolino sulla possibilità che anche i pagani potessero arrivare da soli alla parte essenziale dell'antica legge ebraica, ma non condivideva l'atteggiamento di Ambrogio ostile ai pagani; anzi Girolamo iniziava il commento a Ezechiele esprimendo sbigottimento per il sacco di Roma,46 che invece suggeriva ad Agostino l'interpretazione dell'impero romano come opera del demonio. Le cose erano cambiate quando Pietro Lombardo aveva ripreso il commento di Girolamo a Ezechiele, partendo da un commento di Ambrogio a Paolo. Non si trattava del passo sulla conoscenza della legge da parte dei pagani, ma delle considerazioni dell'*Epistola ai Romani* sul rapporto tra legge e

peccato. In un passaggio difficile Paolo diceva che «la legge ha potere sull'uomo solo per il tempo in cui egli vive»⁴⁷ e si spiegava aggiungendo che, come una donna, morto il marito, è sciolta dall'obbligo, imposto dalla legge, di essergli fedele e può scegliersene un altro, così i cristiani sono «morti alla legge, per diventare di un altro»,⁴⁸ cioè di Cristo. Fin qui si trattava della solita tesi dell'abolizione della vecchia legge. Ma poi Paolo continuava: «quando eravamo nella carne, i peccati, dovuti alla legge, si facevano sentire nelle nostre membra, per offrire frutti alla morte. Ora però siamo stati liberati dalla legge, essendo morti a ciò che ci tratteneva, per servire nella novità dello spirito e non nella vecchiezza della lettera».⁴⁹ Si direbbe che per Paolo non soltanto molte cose considerate peccato nella vecchia legge non lo erano più (per esempio tabù alimentari e adempimenti culturali), ma la legge suscitava passioni dovute al nostro legame con la carne. Lo stesso Paolo escludeva che la legge fosse peccato,⁵⁰ però aggiungeva «io non ho conosciuto il peccato se non per la legge, né avrei conosciuto il desiderio, se la legge non avesse detto: non desiderare» e continuava con affermazioni come «senza la legge il peccato è morto ... quando è venuto il comandamento, il peccato è vissuto e io sono morto e ho trovato che la legge, che doveva essere legge per la vita, era legge per la morte», il «peccato mi ha ucciso, ingannandomi con un comandamento».⁵¹ Probabilmente il testo paolino intendeva dire che la legge era fatta per l'uomo legato alla carne e non liberava l'uomo dal peccato, limitandosi a vietarlo, ma senza cambiare la sua volontà, appesantita appunto dalla carne. Di per sé «la legge è spirituale», ma si rivolge a un uomo «di carne, venduto come schiavo del peccato».⁵² Alla fine il testo paolino dichiarava che «voglio il bene, ma non so farlo», che «non faccio il bene che voglio, ma il male che non voglio». Se però la volontà fosse originariamente buona, non si capirebbe perché la legge debba imporre una costrizione. Se si ammette che la costrizione della legge è necessaria e si impone alla volontà, allora «se faccio ciò che non voglio, riconosco che la legge è buona», cioè la bontà della legge si oppone alla volontà. Di qui la conclusione sconcertante: se obbedisco, «se faccio ciò che non voglio, non sono più io a farlo, ma il peccato

che abita in me».53 La legge aveva dovuto esercitare la propria azione coercitiva sulla carne dell'uomo e imporre prestazioni, che la carne induceva comunque a trasgredire. Era stata un'impresa disperata, finita quando Cristo era venuto a liberare la volontà di bene, connessa allo spirito e presente nell'uomo.

Nel commento citato da Pietro Lombardo, Ambrogio dichiarava che «l'uomo soggetto al peccato fa ciò che non vuole, perché egli vuole naturalmente il bene. Ma questa volontà è sempre inefficace, se non è aiutata e liberata dalla grazia di Dio». Per la teoria platonica dell'anima la volontà mira sempre al bene e il male nasce dall'errore, cioè da mancanza di conoscenza, una tesi pericolosa dopo la piega che aveva preso la teologia della chiesa, soprattutto dopo Agostino, al quale Pietro Lombardo si affrettava a richiamarsi, per dire che «se l'uomo è soggetto al peccato, vuole il male e lo fa, perché è schiavo del peccato ... Come potrebbe dunque volere il bene?». Poteva la stessa volontà volere il bene e il male? Occorrerà pure l'intervento della grazia, ma la volontà che così viene aiutata è la stessa che si dirige al male? O ci sono «due volontà»? Una questione *profunda* – diceva Pietro Lombardo – alla quale erano state date soluzioni diverse. Tra coloro i quali dicevano che nell'uomo ci sono due *motus*, con uno dei quali «si vuole per natura il bene», e lo si vuole per natura perché «siamo stati creati senza vizio ... con volontà retta ... buoni e retti e dotati di libero arbitrio ... con la possibilità di peccare di propria volontà, non per necessità», Pietro Lombardo collocava Girolamo, che riconosceva la sussistenza della *scintilla rationis* perfino in Caino.54

Pietro Lombardo non menzionava la *syntéresis*, la strana parola cui Girolamo faceva corrispondere la *scintilla conscientiae*: si trattava di una parola che non aveva nulla a che fare con *scintilla*, perché significa “preservazione”, “presa”, “attaccamento”, eventualmente “perseveranza”. Che fosse quest’ultimo il senso che le dava Girolamo? Pietro Lombardo aveva attenuato l’innovazione di Girolamo, che, con l’espressione *scintilla conscientiae*, aveva conferito alla *conscientia* un primato ingiustificato nella teoria tradizionale dell’anima, nella quale essa non trovava neppure posto. Per cercare di rimediare un po’, Lombardo parlava di una *scintilla rationis*, espressione agostiniana simile ad altre, come *dictamen rationis* o *ratio sublimior*.⁵⁵ Una volta accesa, la *scintilla*, che non si era estinta neppure in Caino, era difficile da celare, anche accoppiandola a *ratio*, un termine ben accasato nel linguaggio colto latino e medievale.

Nello stesso periodo in cui Pietro Lombardo la citava nelle *Sentenze*, l’interpretazione di Girolamo entrava nella *Glossa ordinaria* della Bibbia, come commento alla visione di Ezechiele; e proprio in questa occasione compariva una parola nuova, *syndéresis*, storpiatura della parola greca *syntéresis*, usata da Girolamo, una storpiatura forse dovuta alla contaminazione con *syneïdesis*, che significava “coscienza”, evocata da Girolamo con l’espressione *scintilla conscientiae*, da lui fatta corrispondere alla greca *syntéresis*. Era bastato il semplice errore di un copista, che aveva trasformato la lettera *tau* in *delta*? O aveva agito l’attrazione di *syneïdesis*, la parola greca corrispondente alla latina *conscientia*, usata da Gregorio di Nazianzo a proposito dell’aquila di Ezechiele? Girolamo aveva suscitato un bello scompiglio di parole, di immagini e di idee, aggiungendo un pezzo alla teoria tradizionale dell’anima, per far posto ai quattro animali evocati dalla visione di Ezechiele. Pur interpretando l’aquila di Ezechiele con idee filosofiche pagane, aveva fatto il possibile per tenere tutto entro il mondo biblico, limitandosi a qualche concessione a Caino, cui padri della chiesa più severi non avrebbero concesso alcuna *scintilla*, ma tenendo fuori i

pagani. Così sembrava esorcizzato il fantasma, che turbava Ambrogio, degli uomini naturali, che sono legge a se stessi, delle epistole paoline.

I commentatori delle *Sentenze* di Pietro Lombardo usavano la *Glossa ordinaria* della Bibbia, dove trovavano la *sinderesi*, che, proprio perché Lombardo aveva reso la *scintilla conscientiae* di Girolamo con *scintilla rationis*, metteva insieme cose come ragione e coscienza. Si sapeva che cosa fosse la coscienza, nella sua funzione modesta di generatrice di scrupoli, come quelli che avevano tormentato Caino, e anche che cosa fosse la ragione, nella sua sovranità sulle altre parti dell'anima; e la *sinderesi*? Doveva “promuovere” la coscienza, affidandole qualcosa in più rispetto alla funzione ancillare che la conoscenza di sé aveva sempre avuto, fin da quando ne avevano parlato i filosofi antichi? O la *sinderesi* doveva diventare una funzione specifica della ragione?⁵⁶

A complicare le cose dovevano intervenire anche i giuristi. Nel 1070 era rientrato in circolazione il *Codex iuris civilis*, con cui i decretalisti dovevano ora fare i conti, intraprendendo un lavoro di sistemazione che nel 1140 sarebbe culminato nel *Decretum* di Graziano. Dopo che Pietro Lombardo e la *Glossa ordinaria* ebbero messo in circolazione il commento di Girolamo a Ezechiele, il tema della *sinderesi* si imponeva anche ai decretalisti, che dovevano dare un posto alla legge di natura. Nella *Summa* che raccoglieva commenti al *Decreto* di Graziano, composta tra il 1177 e il 1179, Simone da Bisignano usava il termine “*sinderesi*” per indicare «la parte superiore dell'anima, cioè la ragione stessa, che è chiamata *sinderesi* e la Scrittura ci dice che non poté essere estinta neppure in Caino».⁵⁷ Sembrava un ritorno alla teoria classica dell'anima, nella quale si poteva trovare un posto per la legge naturale. Ma Simone chiamava “*sinderesi*” quel posto e lo identificava con la ragione, evocando le innovazioni alla teoria dell'anima dovute ai padri della chiesa greci, a Girolamo e poi a Pietro Lombardo, e popolarizzate dalla *Glossa ordinaria*.

E non era tutto qui. Graziano nel *Decretum* si era riferito sia alle *Etimologie* di Isidoro di Siviglia sia al codice giustiniano, per inserire tutta l'attività decretalistica entro la cornice della legge di natura. Il concetto di legge naturale risaliva ai filosofi pagani ed era stato

evocato dai giuristi romani: dunque si trattava di una legge che non era quella ebraica e perciò non era contenuta in un libro sacro. Ma gli apologeti l'avevano evocata per delineare un patrimonio comune ai migliori tra i pagani, agli ebrei e ai cristiani, che ne davano l'interpretazione più attendibile, e a questa tradizione poteva rifarsi Graziano.

Ulpiano, un giurista romano del III secolo, collaboratore di Alessandro Severo, aveva parlato di un *ius naturale* che «la natura ha insegnato a tutti gli animali ... una legge che non è specifica per gli uomini, ma è comune a tutti gli animali»,⁵⁸ suscitando perfino il sospetto di molti studiosi, che avevano ingiustamente imputato questa tesi a un'interpolazione.⁵⁹ Nel *Codex iuris civilis* la tesi di Ulpiano era stata posta accanto a quelle di Gaio, vissuto nell'epoca di Marco Aurelio, e di Paolo, contemporaneo di Ulpiano, i quali invece sostenevano che la legge di natura, dettata dalla ragione, riguarda soltanto gli esseri umani.⁶⁰ Isidoro di Siviglia metteva insieme un po' tutto, facendo del diritto naturale «la legge comune a tutte le nazioni, applicata ovunque per un istinto della natura e non perché sia stata emanata».⁶¹ C'era una differenza tra Ulpiano e Isidoro, perché il primo parlava di un *insegnamento* impartito dalla natura anche agli animali, mentre il secondo menzionava un *instinctus naturae*,⁶² che però sembrava riservato alle nazioni. La riscoperta del codice giustiniano e l'uso fatto da Graziano della definizione di Isidoro apriva una questione che avrebbe occupato giuristi e filosofi. In un certo senso per i cristiani non era così sorprendente che Dio, il quale provvede a tutto, avesse dato una legge universale a uomini e animali, ma i pasticci fatti da Paolo di Tarso a proposito della legge che i pagani avevano nel cuore e il rifiuto di Ambrogio di riconoscerlo creavano dei problemi. Ora poi che i commentatori di Graziano tiravano in ballo, con la ragione, la teoria dell'anima, per giunta complicata dal riferimento alla sinderesi, dove mettere la legge naturale? Paolo di Tarso aveva parlato del cuore e dello spirito, ma, quando si era invocata la filosofia per spiegare quei testi, era comparsa la ragione; poi si erano aggiunte la coscienza, che i filosofi avevano sempre tenuto da parte, e infine compariva il mostro linguistico costituito

dalla sinderesi, che non si sapeva bene che cosa fosse. Mentre filosofi e teologi avevano il loro da fare con ragione, coscienza e sinderesi, i giuristi dovevano fare i conti con la proposta di attribuire la legge di natura anche agli animali e Isidoro parlava di un *instinctus*. Per la cultura cristiana erano problemi non da poco, perché i cristiani, da una parte, erano gli eredi dello spirito antinomico presente nei Vangeli, ma soprattutto nei testi paolini, dall'altra, dovevano fare i conti con la legge ebraica, che, quando gli spiriti gnostici si fossero calmati, andava pure in parte salvata. E la legge romana? A parte l'eredità dell'impero romano, che anche i papi apprezzavano, il *ius civile*, pur con tutte le sue particolarità, si presentava pur sempre come una specificazione della legge di natura, anche se i giuristi romani di quest'ultima ne avevano fatto più un tema retorico e filosofico che un concetto operativo. Ma alla legge di natura la chiesa teneva assai, perché era uno strumento molto manovrabile, utile per rivendicare poteri di una istituzione che doveva trovare un posto tra i potentati secolari, pur mantenendo il proprio profilo religioso.

L'idea che la legge naturale si facesse sentire anche negli animali e che fosse un *instinctus* era un'ulteriore complicazione oltre a quelle dovute all'introduzione della coscienza nella teoria dell'anima e alla comparsa della sinderesi. Un decretalista come Rufino di Bologna nella *Summa Decretorum*, composta tra il 1157 e il 1159, non parlava di un *instinctus naturae* né si azzardava di ammettere qualcosa che accomunasse uomini e animali, ma ammetteva che ci fosse «*vis quaedam* impiantata dalla natura nelle creature umane, per la quale esse fanno il bene ed evitano il male». ⁶³ L'espressione generica *vis quaedam* rende il senso di indeterminazione che potevano avvertire filosofi costretti a riformulare la teoria dell'anima, messa in disordine da Girolamo, con l'aggiunta di una quarta parte, alle prese con una strana entità quale la sinderesi, cui i giuristi collegavano la legge naturale, e messi di fronte alla coscienza, che era sempre apparsa come una forma di conoscenza aurorale, accessoria, collegata alla conoscenza oggettiva, una scintilla evocata più che altro dalle ombre degli scrupoli, ma che Abelardo aveva posto a discriminare tra vizio e peccato.

Utilizzando la metafora dell'auriga del Fedro platonico,⁶⁴ Bernardo di Chiaravalle introduceva una capacità di distinguere il bene dal male (discretio), che «è non tanto una virtù quanto una specie di moderatrice e cocchiera delle virtù, ordinatrice degli affetti e guida dei costumi». ⁶⁵ Un suo antecedente si poteva trovare nella prudenza,⁶⁶ che nella filosofia aristotelica era una virtù speciale, ma pur sempre una virtù, e non una «scienza delle cose buone, cattive e né buone né cattive», quale era diventata per Cicerone.⁶⁷ Nella discretio e nella prudenza si mescolavano la direzione dei comportamenti e le conoscenze necessarie per esercitarla: Aristotele aveva messo l'accento sulla funzione direttiva, perché teneva a separare la conoscenza intellettuale dalle nozioni pratiche, mentre Cicerone, che, come gli stoici,⁶⁸ dava particolare importanza al sapere pratico, ne aveva fatto una forma di conoscenza. L'accentuazione degli aspetti conoscitivi permetteva di segnare la differenza tra le direzioni della vita morale e l'esercizio delle singole virtù, presente anche nell'interpretazione aristotelica della prudenza, ma proprio l'immagine aristotelica della conoscenza intellettuale, separata da quella pratica, conduceva a una singolare conclusione: se «la distinzione (discretio) tra i beni e i mali si dice prudenza – osservava Abelardo – poiché può appartenere in ugual misura ai malvagi come ai buoni, e non ha in sé qualche merito, non può essere correttamente detta in nessun modo virtù». ⁶⁹ Per questo Caino, che non era certamente un campione di virtù, aveva conservato la distinzione tra bene e male. Per riconoscerne a Caino almeno un barlume bisognava non fare del senso morale una virtù e un titolo di merito, interpretandolo come una forma di conoscenza.

La sinderesi, nuova venuta, introdottasi sotto forma di scintilla nella teoria tradizionale dell'anima, poteva diventare il luogo in cui collocare questo aspetto della vita morale, più conoscenza che virtù, da non confondere tuttavia con la conoscenza intellettuale, con cui si colgono le verità logiche, metafisiche o fisiche. All'inizio del XIII secolo Filippo il Cancelliere faceva infatti della sinderesi un *modicum*

lumen, che, come *potentia habitualis*, ha la capacità di indurre un abito e, pur essendo conoscenza, come la volontà orienta al bene razionale. Essa esercita perciò una pressione sul comportamento, ma non ne compromette la libertà, ché anzi è il fondamento del libero arbitrio, perché rende la volontà indipendente dalle cose. La *sinderesi* si dirige costantemente al bene, perfino in Caino, ma è la coscienza che si carica di tutti gli errori, perché dovrebbe tradurre quell'orientamento in indicazioni particolareggiate, adatte alle circostanze; e qui la coscienza può perdersi.⁷⁰

La dualità tra conoscenza e azione emergeva quando Guglielmo di Auxerre, nella *Summa aurea*, composta tra il 1220 e il 1225, introduceva un *iudicium discretivum* con cui «la ragione giudica ciò che si deve e non si deve fare», un giudizio che «non è virtù», ma che «dirige verso la virtù». Nel formulare questo giudizio la ragione è, come diceva Bernardo, «auriga delle virtù» e si ispira a «qualcosa di superiore, cioè alla *sinderesi*, che legge nella verità prima»⁷¹ e procede «attraverso la via del diritto naturale». Diverso è il *iudicium diffinitivum*, «con cui, in base a ciò che si sa, deliberando e confrontando, si definisce e si sentenzia ciò che va fatto e ciò che non va fatto e si comanda che lo si faccia. Questa è propriamente virtù, successiva alla natura. Questo giudizio è meritorio» ed è assistito dalla *sinderesi*, «che non comanda, ma consiglia»⁷² e che «non si mescola ai peccati, anzi li corregge, e perciò non pecca».⁷³ La *sinderesi* non si era estinta neppure in Caino, perché «la ragione, ossia la *sinderesi*, non pecca mai, vedendo che cosa si debba fare e che cosa non si debba fare, cioè le cose che sono di diritto naturale».⁷⁴ Presente perfino nei bambini,⁷⁵ la legge naturale consente alla *sinderesi* di «correggere la parte inferiore della ragione»,⁷⁶ che può essere ingannata dalle cose sensibili. Così la *sinderesi* collegava l'esercizio effettivo della virtù alla conoscenza di ciò che deve essere fatto, assicurata dalla legge di natura, perché «il diritto naturale è l'origine e il principio di tutte le virtù».⁷⁷ Con Guglielmo di Auxerre i teologi mostravano un interesse per la legge di natura,⁷⁸ che aveva sempre fatto parte della cultura cristiana di fondo, ma che non era stata fatta oggetto di attenzione particolare, a differenza di ciò che era avvenuto con i decretalisti,⁷⁹

che invece vi avevano visto uno strumento efficace per dare un fondamento al potere ecclesiastico.

Ad ancorare la sinderesi alla legge di natura provvedeva Alberto Magno, che nel *De homine* ne faceva una *vis* speciale dell'anima, parallela alla conoscenza speculativa, dotata di principi di per sé noti, quali sono i principi universali del diritto naturale, analoghi a quelli con i quali opera la ragione teoretica.⁸⁰ Nel successivo e incompiuto *De bono*, composto tra il 1240 e il 1244,⁸¹ Alberto avrebbe parlato di un *naturale iudicatorium rationis vel synderesis*, che «informa su ciò che si deve o non si deve fare».⁸² Qui si trovano gli *universalia iuris*, tra i quali c'è «il diritto naturale», che «non si colloca se non nei principi ultimi del diritto umano e ne costituisce i principi».⁸³ Di per sé il *ius naturale* consiste negli «universali morali (*universalia morum*), che la coscienza (*conscientia*) detta in base a ciò che è bene».⁸⁴ Alberto Magno riprendeva la prudenza aristotelica, una virtù speciale, capace di coordinare i comportamenti, ma cercava di collegarla alla conoscenza dei principi morali,⁸⁵ che costituiscono i principi generali del diritto.⁸⁶ La conoscenza pratica diventa operativa, cioè si trasforma in prudenza e si traduce in un dettame preciso, mediante un sillogismo del tipo «tutto ciò che è bene deve essere fatto, questo è bene, dunque va fatto». Per Alberto «la premessa maggiore del sillogismo è la sinderesi, cui spetta indurre al bene attraverso le ragioni universali del bene, la premessa minore spetta alla ragione, il cui compito consiste nel riportare il particolare all'universale; la conclusione spetta alla coscienza».⁸⁷ Alberto distingueva così la sinderesi dalla coscienza: la prima offre le ragioni per le quali si fa una cosa considerata buona, prima che si passi alla sua esecuzione o al comando impartito perché la si esegua,⁸⁸ mentre la coscienza, affine alla prudenza, si riferisce all'applicazione di quelle ragioni e ha la forma del comando.⁸⁹

Distinguendo la sinderesi dalla coscienza, Alberto Magno separava due aspetti tradizionalmente attribuiti alla coscienza, alla quale assegnava l'adattamento alle circostanze. Girolamo si era riferito ai principi attraverso la figura di Caino, facendoli cioè emergere dai rimorsi: era come se i principi fossero rimasti mescolati alle

circostanze, un aspetto che, dalle raccomandazioni di Paolo sulle coscienze deboli alla letteratura canonistica, era sempre stato tenuto presente nei discorsi sulla coscienza. Ora Alberto Magno faceva sparire Caino e collegava la sinderesi ai principi della conoscenza pratica, affidandone la realizzazione alla coscienza. Poteva così parlare dei principi pratici senza passare per i tormenti di Caino, perché la legge di natura sembrava a portata di mano e appariva anche ricca di contenuti, più di quanto facessero pensare i rinvii a essa di filosofi e giuristi classici. I canonisti avevano costruito un vero e proprio *corpus*, che poteva competere con quello giustiniano, togliendo i cristiani dall'imbarazzo di trovarsi davanti a due leggi, quella ebraica e quella romana. Si poteva infatti finalmente invocare un corpo di norme emanate da un'istituzione assistita direttamente da Dio, che poteva anche richiamarsi a ciò che Dio stesso aveva scritto nella natura e nei cuori degli uomini, ora che il Padre Eterno, dopo l'infelice esperimento con gli ebrei, si era rassegnato a scontare in anticipo le trasgressioni, sacrificando il proprio figliolo e lasciando perdere con la legge rituale del popolo eletto.

Secondo Tommaso d'Aquino la sinderesi non si era estinta neppure nei demoni, «perché altrimenti non avrebbero il vermis conscientiae e l'atto della sinderesi consiste nel provare rimorso per il male; il che è un bene. Dunque non ogni atto dei demoni è cattivo».90 Ma, staccandosi da Pietro Lombardo, per il quale gli angeli caduti «non possono avere una buona volontà o volere il bene», e seguendo Dionigi l'Areopagita, che attribuiva agli angeli caduti anche una «natura intellettuale», di per sé «ordinata alla felicità, di cui è stata fatta capace», Tommaso ammetteva che i demoni «possono avere volontà buona».91 Nel diavolo Tommaso collocava i due aspetti della coscienza, il rimorso e la conoscenza incancellabile del bene, che, seguendo sempre Girolamo, questa volta nel commento a Malachia, riportava alla conoscenza intellettuale, facendo della sinderesi una parte razionale dell'anima.92 Essa «non sbaglia mai»93 e, «come la ragione nelle questioni speculative deduce da principi di per sé noti, il cui abito si dice intelletto, così occorre che la ragione pratica deduca da alcuni principi di per sé noti, per esempio “non si deve fare il male”, “si deve obbedire ai precetti divini” ecc., e l'abito di queste cose è la sinderesi». Per Tommaso «gli elementi universali del diritto sono iscritti nella sinderesi ... come i principi della geometria nella geometria».94 La sinderesi è «un giudizio universale, conforme ai principi universali del diritto»,95 che costituiscono la premessa maggiore di un sillogismo pratico, di cui «la coscienza enuncia la conclusione». Perciò «la coscienza si chiama così, come se si trattasse di scienza con altro (cum alio scientia), perché è scienza universale che si applica a un atto particolare».96 La sinderesi, per la sua equivalenza con l'intelletto teoretico, cui «non accade di sbagliare a proposito dei primi principi... non può andare incontro a errori nei principi primi pratici, e per questo si dice che questa scintilla superiore della ragione, che è la sinderesi, non può estinguersi». Tuttavia «ci può essere un difetto nella deliberazione che mette capo a qualcosa da fare, per l'impeto del piacere e della passione o anche per

un errore dovuto a un'induzione sbagliata». Ma tutto ciò va imputato alla coscienza e non alla sinderesi, perché la coscienza «è una conclusione».97

Se, nel delineare un'azione, la coscienza si sbaglia, perché si serve di principi falsi,98 si devono fare le cose che essa detta? Sempre o soltanto quando si tratta di cose che non sono né buone né cattive? Seguire la coscienza errante ha un valore, dal momento che «chi vuole fare qualcosa perché la sua coscienza glielo impone sembra avere buona volontà»; ma «la buona volontà non basta perché l'atto esterno sia detto buono».99 Nel commento alle *Sentenze* di Pietro Lombardo, Tommaso ricordava che la coscienza buona e pura è la condizione per accedere ai sacramenti o per celebrare i riti, ma la coscienza non sempre è direttamente accessibile, neppure al suo soggetto, e può dettare cose sbagliate, dando la semplice impressione di aver commesso un peccato o lasciandosi sfuggire un peccato: lungo i meandri del ragionamento deduttivo, che conducono dalla certezza inestinguibile della sinderesi alla considerazione dei casi particolari, è facile perdersi. L'unico luogo in cui «si trattano cause tra uomo e Dio»100 è il foro della coscienza, che solo a Dio dovrebbe essere del tutto trasparente, come avevano sostenuto Agostino e Abelardo; ma, in attesa del giudizio finale, il vero «giudice nel foro della coscienza» è «nessun altro se non il sacerdote, che ha il potere di legare e di assolvere e cui soltanto va resa la confessione».101 La confessione doveva servire al «rettore della chiesa» per «conoscere il volto del proprio gregge» non soltanto dall'esterno.102 E la coscienza era anche quella che dava forza alle leggi imperfette, come quelle umane. Infatti queste, «se sono giuste hanno la forza di obbligare nel foro della coscienza in base alla legge eterna da cui derivano», mentre le leggi ingiuste «non obbligano nel foro della coscienza, se non forse per evitare lo scandalo o il turbamento», a meno che «inducano all'idolatria o a qualunque altra cosa che sia contraria alla legge divina».103 Isolata dalla sinderesi, la coscienza poteva così diventare il luogo delle transazioni e dei compromessi, nei quali contano le convinzioni e ci si accontenta di leggi imperfette, sotto la sorveglianza del sacerdote confessore, che vigila sul proprio gregge, come

decretalisti e canonisti avevano sempre raccomandato.

Riconoscendo che non si può agire bene se si agisce contro coscienza, cioè contro ciò che *si considera* bene, Bonaventura da Bagnorea era indotto ad attribuire alla coscienza non soltanto la funzione di adattare i principi generali a casi particolari, ma anche la capacità di formulare principi generali di comportamento, ricavati dall'esperienza.¹⁰⁴ Era un compito impegnativo, ma anche rischioso, perché ne potevano derivare errori non occasionali. Per dare alla coscienza un orientamento sicuro, Bonaventura si affidava alla *sinderesi*, che distingueva nettamente dalla conoscenza, troppo suscettibile di avvallare false certezze, facendone non soltanto una scintilla, ma anche una tendenza verso il bene, che nessun errore può estinguere. Asserendo che «l'uomo desidera naturalmente ciò che è bene, perché è stato costruito con una volontà buona e retta»,¹⁰⁵ egli riprendeva la vecchia tesi filosofica che la volontà umana è sempre orientata al bene, un tesi che gli scolastici aristotelici avevano fatto propria, introducendo una conoscenza pratica parallela a quella puramente intellettuale. Bonaventura, correggendo la gerarchia tra i poteri dell'anima, che tutti i teologi contemporanei avevano ereditato dalla tradizione platonica e aristotelica, poneva la *sinderesi* al di sopra di sensi, immaginazione, ragione, intelletto e intelligenza, la raffigurava come *apex mentis, seu, synderesis scintilla*,¹⁰⁶ dotata di un «peso» (*naturale quoddam pondus*),¹⁰⁷ e ne faceva un *instinctus naturae* o un *calor*.¹⁰⁸ «La parte intellettuale dell'anima ha, fin dalla sua creazione, una luce che è per essa un tribunale naturale, che dirige l'intelletto verso ciò che può essere appreso», ma il suo corrispettivo è non una conoscenza pratica, bensì «il desiderio», che «ha un certo naturale *pondus*, che lo dirige verso ciò che è desiderabile». Nella tradizione filosofica la volontà buona era strettamente connessa alla deliberazione, che Bonaventura delegava alla coscienza, la quale «si riferisce soltanto al giudizio diretto al comportamento, mentre la *sinderesi* si riferisce soltanto al *pondus* del volere o al volere che quel *pondus* fa volgere alle cose buone, che sono onorevoli». ¹⁰⁹ Così il compromesso di Alberto e Tommaso, che avevano messo conoscenza intellettuale e conoscenza pratica sullo stesso piano, era rotto e la

conoscenza era posta sotto il “peso” della volontà.

L'introduzione della sinderesi aveva finito con il salvare l'umanità di Caino, ma nella Bibbia c'erano casi più difficili del suo, che toccavano Dio stesso: Jahvè non aveva forse comandato ad Abramo di sacrificare il figlio Isacco e agli ebrei di appropriarsi dei beni degli egiziani? Si poteva derogare dalla legge naturale? Filosofi e teologi avevano ammesso che in alcuni casi lo si potesse fare, per esempio quando non si restituisce un oggetto dato in deposito a chi lo userebbe per fare del male. La distinzione tra sinderesi e coscienza poteva render conto della cosa: la sinderesi dà le certezze assolute, mentre la coscienza le applica ai casi particolari. Ma, poiché Dio non soffre delle limitazioni della conoscenza umana, Tommaso non era disposto a fare dei comandi divini imbarazzanti eccezioni: Dio poteva ingiungere agli ebrei di prendere i beni degli egiziani senza infrangere la legge, perché gli appartengono tutte le cose, e poteva comandare di sacrificare Isacco, perché tutti gli uomini meritano la morte per i loro peccati.¹¹⁰

Anche Duns Scoto evitava di ricorrere alle eccezioni alla legge naturale primaria, che però per lui non comprendeva tutto il decalogo, ma soltanto ciò che riguarda il fine ultimo dell'uomo, cioè il suo rapporto con Dio, regolato dai primi due comandamenti, gli unici immutabili e inviolabili.¹¹¹ Il mondo è governato da Dio, come riteneva Tommaso, ma l'ordine che ne deriva è effetto dell'amore di Dio, il quale soprattutto ama se stesso e realizza la propria potenza.¹¹² Dio non può contraddire se stesso, derogando al precetto della legge naturale che impone di amarlo, ma può cambiare le regole che riguardano i rapporti tra gli uomini, come ha fatto comandando ad Abramo di uccidere Isacco, o può cambiare la natura di un atto, come ha fatto ingiungendo agli ebrei di prendere le cose degli egiziani, un atto non più considerabile come un furto.¹¹³

Alberto e Tommaso avevano unito sinderesi e coscienza, immettendo nella prima tutto il corpo della legge naturale e assegnando alla seconda il compito di ricavarne, con un sillogismo, le

applicazioni ai casi particolari; ne era derivato un sistema di conoscenza pratica, parallelo alla conoscenza intellettuale. Anche per Scoto «la sinderesi è un atto capace di indurre sempre, esplicitamente e necessariamente, ad agire con giustizia»; ma, appunto per questo, essa andrà messa «nell'intelletto», la facoltà deputata «alla conoscenza dei principi, che è sempre corretta», e «non nella volontà, che non è nulla del genere», perché si fa determinare dai principi, ma non necessariamente, dal momento che può anche scegliere in modo difforme da essi. La coscienza, che è «l'attitudine a formulare conclusioni pratiche appropriate», agisce sulla volontà come «uno stimolo verso il bene», non sufficiente però a determinarla completamente.¹¹⁴ Seguendo Anselmo, Scoto usava la contrapposizione, tradizionale tra i filosofi, tra la volontà che persegue il bene o la giustizia e la volontà che cerca l'utile: sono entrambi fini appropriati della volontà, anche se il primo può essere suggerito da considerazioni intellettuali e il secondo da sollecitazioni sensibili. La sinderesi presenta le ragioni intellettuali, mentre la coscienza deve far valere le ragioni del bene tenendo conto delle sollecitazioni dell'utilità. La giustizia impone di perseguire il bene comune, ma in certi casi il legislatore dovrà attenersi a ciò che è *relativamente giusto*, non conformandosi a leggi giuste, quando, osservandole, si recherebbe danno alla giustizia comune, cioè al benessere dello stato.¹¹⁵

La sinderesi, come era stata delineata da Alberto e Tommaso, era il contenitore di una legge naturale estesa e minuziosa, fondamento del diritto canonico e del potere ecclesiastico, mentre l'indicazione che, secondo Scoto, poteva venire dalla sinderesi era piuttosto scarna, costituita essenzialmente dai precetti che prescrivono di amare Dio; gli altri sono comandi derivati, che possono anche mutare, prima di tutto a opera di Dio stesso, ma anche per adattarsi alle circostanze. La volontà può fare, con la guida della coscienza, compromessi, ma sempre tra alternative aperte alla scelta e non decise dalle cose. Con questo Scoto portava il regno della legge e della volontà completamente fuori dall'ordine delle cose, in cui la dottrina aristotelica e tomistica della legge di natura l'aveva immerso. La volontà deve muoversi nella selva dei fini possibili e dei relativi

mezzi, ma è libera di scegliere i fini e di realizzarli con i mezzi che ritiene più convenienti.¹¹⁶

Anche Guglielmo d'Occam era convinto che la volontà fosse libera, ma riconosceva il peso delle circostanze, cioè delle condizioni con le quali la coscienza deve fare i conti. Come Scoto,¹¹⁷ ammetteva che necessità e libertà sono modi opposti di dare inizio a qualcosa, ma non riteneva che la volontà potesse scegliere in modo del tutto libero i fini e i relativi mezzi, perché «chi vuole conseguire la salute con mezzi efficaci e sa che una pozione amara è efficace, vorrà la pozione amara, con la stessa necessità con cui al fuoco presente nel legno segue il calore».¹¹⁸ La prudenza suggerisce i mezzi appropriati, ma è la coscienza che contiene le intenzioni con le quali si agisce, le sole che danno valore a un comportamento. La coscienza orienta la volontà in più di un modo: può utilizzare la retta ragione, applicando principi analitici, veri in virtù dei termini nei quali sono formulati, come quando si dice che si deve beneficiare chi ci beneficia; può rifarsi a comandi positivi (divini o umani); oppure può ricorrere a regole empiriche, ricavate dalla concatenazione delle esperienze.¹¹⁹ Sono criteri non infallibili, perché i principi analitici vanno applicati alle circostanze, i comandi vanno interpretati e le regole empiriche non danno certezze assolute. E per Occam non c'è una sinderesi, che contenga una legge naturale, neppure sommaria, come quella cui pensava Scoto, perché perfino i primi due comandamenti non sono necessari e Dio non subisce restrizioni, se non quelle logiche, che però sono indeterminate. Tommaso aveva affrontato il problema della coscienza erronea, ineludibile una volta che alla coscienza si affidava il compito di applicare la legge naturale, contenuta nella sinderesi, ma l'aveva considerato non insuperabile, anche perché ne aveva affidato la soluzione ai sacerdoti. Eliminato il riferimento alla sinderesi, Occam doveva riconoscere che quanto si deve sapere per decidersi ad agire sta nella coscienza, con tutti i rischi di errore, che essa rappresentava. Poiché «è impossibile che un atto della volontà che prenda forma contro la coscienza e contro il dettame della retta ragione, sia esso retto o errato, sia virtuoso»,¹²⁰ la consapevolezza soggettiva diventava l'unica condizione per la bontà di un comportamento.

Mentre scompariva dalla filosofia di Guglielmo d'Occam, la sinderesi ricompariva in *De Theologia Mystica* di Giovanni Gerson,¹²¹ al culmine di una serie costituita da sinderesi appunto, appetito razionale e appetito sensibile, parallela a quella delle facoltà cognitive, costituita da intelligenza pura, ragione discorsiva e sensibilità: Gerson si ispirava a Bonaventura, quando puntava sul carattere originale della volontà e ne faceva un *instinctus naturae*. Si trattava di una tendenza che il peccato poteva aver compromesso, ma soltanto perché gli strumenti materiali, con i quali la volontà deve realizzarsi, dopo il peccato originale, avevano preso il sopravvento e le facevano correre il pericolo di fissarsi sulle cose, anziché usarle come semplici mezzi. Per i mistici il peccato originale aveva corrotto soprattutto le facoltà conoscitive, rendendo precaria la subordinazione delle cose alla volontà dell'anima, tesa al servizio di Dio e alla ricerca della salvezza. L'aristotelismo domenicano aveva dato alla natura un ordine, che rischiava di mettere fuori gioco la teologia cristiana elaborata fino ad allora nel solco dell'agostinismo, cioè di una tradizione per la quale era imbarazzante soprattutto il confronto con la *storia* dell'umanità precristiana, più che con la natura. Quell'aristotelismo aveva suggerito un parallelismo tra conoscenza intellettuale e conoscenza pratica, che rischiava di rendere superflui i precetti contenuti nella rivelazione e nell'insegnamento della chiesa. Si prospettava così la necessità, o il pericolo, di assorbire nell'ordine naturale gli aspetti propriamente religiosi, una prospettiva emersa nella dottrina della legge naturale, in cui, per dare un fondamento all'autorità della chiesa, si modellava il suo potere più sul diritto romano giustiniano che sulla legge biblica. I francescani avevano ripristinato la dualità di natura e grazia, contrapponendo alla conoscenza, che deve seguire la traccia delle cose, la volontà, che è una forza, un *pondus* o un *instinctus* autonomi e usa le cose. Alla volontà si rivolgono i comandi divini, che non devono essere giustificati con lo stesso metro con il quale si giustificano le prescrizioni umane, suggerite dalle connessioni tra le cose. Al paradosso di Caino, che conserva la scintilla con cui si distingue il bene dal male, si sostituisce quello costituito dai comandi di Dio, che

sembrano trasgredire la legge naturale. In questa prospettiva Occam aveva fatto sparire la *sinderesi*¹²² e aveva dato rilievo alla coscienza, stabilendo che la consapevolezza soggettiva, anche soltanto presunta, che una cosa va fatta, è la condizione ineludibile per farla.

Un rappresentante della teologia mistica, come Gerson, reintroduceva la *sinderesi* dopo che l'occamismo aveva indebolito l'ordine naturale, che gli scotisti avevano interpretato come forte e alternativo alla volontà. La natura, fatta di nessi empirici, ai quali si intreccia la volontà, era proprio il mondo in cui, dopo il peccato originale, rischiava di rimanere intrappolata la volontà, che solo il recupero della *sinderesi* poteva tenere agganciata alla sua vocazione soprannaturale. Gerson era uno dei rappresentanti del movimento conciliatorista, che nasceva dall'opposizione al papato trecentesco e al grande scisma che esso aveva generato. Il papato avignonese, contro il quale si erano scagliati Guglielmo d'Occam e una parte del movimento francescano, era stato l'esito e la fine del disegno teocratico del Duecento, cioè del potere teorizzato dai canonisti, che avevano modellato la chiesa sul diritto romano. Ma il papato, proprio per le sue ambizioni teocratiche, aveva sempre dovuto cercare l'appoggio del potere politico, soprattutto dopo che l'impero romano cristiano era finito; e spesso aveva guardato alla Francia, anche perché l'eredità imperiale era emigrata in Germania; alla fine la Francia si era portata il papa ad Avignone. L'unico modo rimasto ai pontefici per far accettare la propria autorità era diventato così quello che faceva del papa il capo dell'organizzazione ecclesiastica. Era questo l'esito ultimo dell'assorbimento dell'anima nella natura e della volontà nelle cose, una prospettiva dalla quale ci si poteva liberare solo ricorrendo alla *sinderesi*, cioè a un principio ispiratore che non fosse concepito soltanto come il contenitore della legge di natura ricalcata sul diritto romano.

5. Coscienze tenere

La coscienza tranquilla

Nell'Elogio della follia del 1511, Erasmo condannava i trucchi verbali con i quali i predicatori «tiraneggiano le coscienze dei laici illudendoli». Lo spirito divino produce invece «la gioia segreta di una coscienza pulita».1 Il «tormento di coscienza» accompagna «i piaceri momentanei», prodotti dai vizi, mentre solo la «coscienza tranquilla» assicura un piacere completo, dal momento che alla «coscienza infelice» sono dovute tutte le nostre miserie. Non si deve confondere il giogo, che il cristiano deve caricarsi sulle spalle, con le pratiche religiose inutili, perché quel giogo è «piacevole e leggero» e assicura «la pace della coscienza», che, quando c'è, non fa mancare «nessun piacere». L'«unico vero piacere» è la tranquillità della coscienza, e le opere di pietà, come i digiuni, non evitano che «la coscienza sia infelice».2

Quando aveva consigliato di non consumare la carne dei sacrifici, Paolo non aveva detto che ci si trattasse «di una proibizione di Cristo» o che fosse «una cosa necessaria in sé», e aveva proposto di essere indulgenti con chi aveva una «coscienza tenera». Ma non sarebbe meglio «dare a tutti il permesso di mangiare ciò che vogliono, per la salute del corpo ... ed esortarli a dedicarsi piuttosto allo studio della vera pietà»? Se un «dittatore negli affari ecclesiastici»,3 come è appunto il papa, non imponesse inutili obblighi supplementari, ma promuovesse la sobrietà, si potrebbe non tener conto di chi ancora pretendesse di far valere la propria coscienza tenera. In fondo a Erasmo le coscienze deboli di Corinto ricordavano i fedeli succubi di ingiustificate imposizioni ecclesiastiche.

Il papa cui pensava Erasmo non sarebbe mai comparso, un papa il quale, più che ad Agostino, si ispirasse a Epicuro, che aveva additato come «più benedetta la vita che ha il massimo di piacere e il minimo di dolore». Perché «nessuno è più epicureo dei cristiani che vivono una vita pia», non certo quelli che adottano lo stile di vita dei cinici, i quali «assottigliano i propri corpi digiunando, esibiscono la propria

debolezza, sono poveri o si rendono tali per la loro liberalità verso i poveri, sono oppressi dai potenti e derisi dalla plebe» e non riconoscono in un «*animus sibi mali conscius*», cioè in «una coscienza che si sente in colpa», la vera essenza del male. Disposto a santificare Epicuro come colui che aveva aiutato l'umanità, «quando il vizio aveva quasi sradicato la legge di natura e la legge di Mosè era un invito alla dissoluzione più che un rimedio contro di essa, quando il tiranno Satana governava il mondo senza controllo», Erasmo sosteneva che «sono davvero in errore coloro che stupidamente rappresentano Cristo come se fosse per natura una persona rigida e melanconica, che ci esorta a una vita sgradevole, mentre lui solo ci ha mostrato la strada che conduce alla vita più agevole possibile in questo mondo e pienissima di piaceri».4

Questa immagine di Gesù non era proprio il massimo in fatto di attendibilità storica, ma rientrava nella prospettiva dell'umanesimo cristiano, che rifiutava il modello di vita religiosa proposto dal clero, considerandolo lontano dall'insegnamento originario del Vangelo, travisato dall'imposizione di credenze e pratiche vessatorie. Anche Martin Lutero andava in cerca della *Libertà cristiana*, come si intitolava una sua celebre opera; ma Lutero era un monaco, il quale, pur rifiutando molto della teologia medievale, ne era anche fortemente condizionato, mentre Erasmo apparteneva alla “internazionale umanistica”, che aveva i propri luoghi in Borgogna, nell’Inghilterra di Enrico VIII, a Basilea, Venezia e Friburgo. Quando, nel 1524, Erasmo, con il *De libero arbitrio*, mise le premesse per una chiarificazione con Lutero, che gli rispose l'anno dopo con il *De servo arbitrio*, finiva un periodo, che era incominciato con il movimento del concilio all'interno della chiesa e con il rinnovamento umanistico del cristianesimo.

Che la via epicurea fosse la migliore per guadagnarsi l'amicizia di Dio doveva sembrare una bestemmia a un riformatore come Lutero,5 che sapeva quale dramma suscitò nella coscienza il timore di avere peccato. Ma per Lutero, come per Erasmo, non ci sono scorciatoie, che, prima della morte, possano liberare dalla carne, né prestazioni, che permettano di annullare le sue debolezze, vincolando la stessa

volontà divina. Il tormento di coscienza va combattuto non con opere apposite né con l'aggiunta di obblighi imposti esclusivamente dai preti, ma pregando e confidando nel perdono divino. Invece la chiesa, che non ha pietà per i peccatori, ne aggrava i tormenti, imponendo obblighi che, come i voti di castità, gli uomini non sono in grado di rispettare. Lutero aveva menzionato, nel 1521 alla dieta di Worms, come «esperienza che ognuno può fare», i tormenti provocati alla «coscienza dei credenti dalle leggi papali e dalle dottrine degli uomini», una vera «tirannia», contro la quale aveva combattuto.⁶ Nella *Lettera alla nobiltà tedesca* aveva dichiarato che, arrogandosi il potere di rimettere i peccati e inducendo un «terrore falso e menzognero, i romani avevano reso, per tutto questo tempo, le nostre coscienze timorose e stupide»,⁷ mentre «in quanto uomini, i preti non hanno autorità per interferire nel giudizio di Dio e infierire senza ragione su coscienze povere e ignoranti e disturbarle». ⁸ L'alternativa alle pratiche religiose imposte dalla chiesa di Roma era l'abbandono alla fede, ma non certo il saggio ascetismo suggerito dall'epicureismo cristiano di Erasmo.

Tormenti e abbandono

La «coscienza non ci lascia dormire un sonno continuo senza pensieri»⁹ – diceva Calvin –: «c'è sempre un verme interno che rode la coscienza più aspramente che qualsiasi cauterio»,¹⁰ perché la coscienza «non può sostenere il fardello del peccato, senza che subito si prospetti il giudizio di Dio, che porta con sé l'orrore della morte». ¹¹ Come Lutero, Calvin respingeva qualsiasi tentativo di «legare o stringere la coscienza con nuovi legami, poiché Gesù Cristo proibisce severamente di tenerla in servitù». ¹² I beni di questa vita vanno usati «in pura e sana coscienza tanto per la nostra necessità quanto per il nostro diletto»,¹³ senza «cercare pretesti per scusare l'intemperanza nell'uso delle cose esterne», non promettendo «alla coscienza di ciascuno di usarne come riterrà che sia lecito». ¹⁴ Non si trattava di «una libertà carnale, che ... ci consegna alla dissoluzione e alla licenza e allenta le briglie della concupiscenza ... ma di una libertà spirituale, che consola e rafforza la coscienza turbata e spaventata, mostrandole che è liberata dalla maledizione e condanna, nelle quali la legge la teneva immersa». ¹⁵ Se Lutero aveva inteso la libertà cristiana, come primato della fede sulle opere, Calvin inseriva questo concetto nel solco della tradizione filosofica, interpretando la libertà come liberazione dalla costrizione esercitata dalle parti inferiori dell'anima, attraverso il piacere dato dalla soddisfazione diretta dei desideri naturali o dalla soddisfazione indiretta dei desideri materiali mediante i beni esterni. Ma i filosofi antichi non avevano collegato questa libertà con la coscienza, semmai con la ragione e con il dominio sulle emozioni, che tuttavia non avevano nulla che fare con la consapevolezza che accompagna la conoscenza delle cose o l'esercizio delle attività. Con Calvin si delineava perciò una connessione tra libertà spirituale e coscienza, che aveva sullo sfondo l'interpretazione del cristianesimo come liberazione dalla legge ebraica. Anche nei confronti delle cerimonie «l'osservanza è libera, purché le coscienze non siano costrette a praticarle come necessarie e sappiano che le usano a loro discrezione, come mezzi adatti a edificare». ¹⁶ Più che la

salvezza è in gioco l'edificazione, perché «noi che siamo robusti dobbiamo sopportare la debolezza dei deboli e non rimanere soddisfatti di noi stessi, ma accontentare il prossimo per edificarlo». Come Paolo aveva esortato a «evitare che la vostra libertà suoni offesa per coloro che sono deboli»,¹⁷ così Calvinò diceva che non si devono nutrire scrupoli nella propria coscienza, ma, se altri se ne fanno, non si deve scandalizzarli. «C'è nell'uomo un doppio regime. Uno è spirituale ... L'altro è politico o civile»¹⁸ e «molti ... non distinguono bene tra la politica e la coscienza, tra la giurisdizione esterna e civile e il giudizio spirituale, che ha la propria sede nella coscienza».¹⁹

Nelle relazioni con gli uomini bisogna comportarsi con carità e indulgenza, come raccomandava Paolo, per non scandalizzare le coscienze deboli, mentre nel suo aspetto propriamente spirituale la coscienza è relazione con la divinità, è riconoscimento dell'infinita inadeguatezza di ciascuno di noi di fronte a Dio. Essa è infatti «un sentimento del giudizio di Dio, che è come una seconda testimonianza, che impedisce di seppellire le colpe davanti al seggio del gran giudice»,²⁰ ma è anche l'«integrità interiore del cuore» nel rapporto con Dio.²¹

Quando Paolo²² diceva che «bisogna obbedire ai magistrati non soltanto per timore della punizione, ma anche a causa della coscienza»,²³ intendeva non subordinare la coscienza alla legge positiva, ma ricavare l'obbligo dell'obbedienza dalla pochezza della natura umana. Come la coscienza, guardando in se stessa, non produce una conoscenza positiva e diretta della divinità, perché diventa semplicemente consapevole della distanza dell'uomo da essa, così rivolgendosi verso l'esterno non trova un codice oggettivo di comportamento, ma soltanto l'obbligo di comportarsi in modo caritatevole ed edificante verso gli altri. Calvinò aveva presente la dottrina dei volontaristi medievali, per i quali si deve obbedire alle leggi verso il prossimo per rendere omaggio a Dio: «la pietà e il timore di Dio sono messi al primo posto e da lì, in seguito, è dedotta la carità».²⁴ Mentre i teorici della sinderesi, fossero giuristi o teologi aristotelici, avevano identificato il contenuto della coscienza con la legge naturale, Calvinò ricavava l'obbligo verso la legge dalla

condizione di dipendenza e di peccato, in cui gli uomini si trovano nei confronti di Dio: aveva ragione Paolo a dire, nella *Lettera ai Romani* e nella *Lettera ai Corinzi*, che «la legge è sopraggiunta per aumentare il peccato e pertanto essa è amministratrice di morte», parole che Calvino interpretava sostenendo che «quanto più la coscienza è toccata da vicino dalla conoscenza del proprio peccato, l'iniquità cresce via via, perché alla trasgressione è collegata la ribellione al legislatore. Ne deriva che questo arma la vendetta di Dio e la rovina del peccatore».25 I fedeli devono fare della loro debolezza uno strumento per riconoscere l'infinita grandezza di Dio e per temerne la vendetta, ma la fede è anche «pace e sicurezza», senza le quali «la coscienza sarà necessariamente turbata e quasi straziata»: perciò la coscienza deve trovare la calma nella «persuasione certa che Dio le è padre propizio e benevolente».26 Calvino non immaginava «una certezza che non sia toccata da nessun dubbio né una sicurezza che non sia assalita da nessuna preoccupazione», ma parlava piuttosto di «una battaglia continua», che i fedeli devono condurre contro «la loro debolezza».27 La coscienza è dunque teatro di una vicenda che porta dalla disperazione e dal terrore del giudizio divino alla fiducia in Dio e alla pace in lui.

Abelardo aveva detto che gli atti della chiesa sono comunque validi, ma il giudizio finale spetta a Dio, che legge nelle coscienze. Calvino poteva riconoscere una validità limitata alle leggi umane che legano la coscienza, ma non perché sia necessario fare, punto per punto, «le cose che comandano, come se fosse peccato il fare, di per sé, questo o quello»: ciò che conta è, come aveva scritto Duns Scoto, il «fine generale, che ci sia buon ordine e disciplina tra noi».28 Il compromesso abelardiano, che rimandava alla fine dei tempi il regolamento dei conti, non vale per «le costituzioni che oggi nel papato sono chiamate ecclesiastiche», perché esse «sono legami per rendere prigioniere le anime»;29 tuttavia, «quando le chiese non sono ancora ben ordinate», bisogna attendere che «i più deboli abbiano ottenuto la fede e siano diventati più saldi a opera di una dottrina più certa».30 Così Calvino difendeva la regolamentazione ecclesiastica delle chiese riformate, sostenendo che «la coscienza non cesserà di

essere libera, se si penserà che si tratta non di ordinamenti perpetui, ... ma di aiuti esterni alla debolezza umana; potremmo non averne tutti bisogno, ma dobbiamo tutti usarli, perché siamo tutti obbligati mutualmente a esercitare la carità gli uni verso gli altri».31 Bisognerà soltanto che «tutte le cerimonie in uso abbiano qualche utilità manifesta» e che «il pastore vigili per sbarrare la strada alle false opinioni con la buona dottrina». Il risultato sarà che «ciascuno di noi avrà la propria libertà integra in tutte le sue cose e tuttavia imporrà volontariamente qualche restrizione alla propria libertà, per il tanto richiesto dall'onestà e dalla carità».32 Così le prescrizioni potranno essere osservate «senza una qualche superstizione e senza costringere troppo strettamente gli altri a osservarle, il servizio di Dio non sarà valutato per il numero delle cerimonie, una chiesa non disprezzerà l'altra per la differenza nella forma esterna».33

Umanisti come Erasmo e riformatori come Lutero e Calvino tagliavano il legame tra cristianesimo e legge, soprattutto la legge ecclesiastica, che aveva sostituito la legge ebraica e incorporato gran parte di quella che giuristi e teologi avevano considerato come legge di natura e collocato nella coscienza. Erasmo e Lutero potevano così assegnare alla coscienza un contenuto diverso, facendone il luogo di una santa saggezza epicurea o di un dramma dominato dal senso del peccato. Tuttavia lo stesso Lutero, il 18 aprile 1521, alla dieta di Worms, di fronte all'imperatore Carlo V, alla richiesta di confermare o sconfessare ciò che aveva scritto, rispondeva dicendo che «se non fosse stato vinto con testimonianze della Scrittura o evidenti fondamenti di ragione, sarebbe rimasto fedele alle cose che aveva scritto e la sua coscienza sarebbe rimasta convinta della parola di Dio»; e aveva continuato dichiarando «non credo né al papa né ai concili, perché è evidente che essi spesso hanno errato e si sono contraddetti. Non intendo affatto né posso ritrattare, poiché non è né sicuro né saggio fare qualcosa contro la propria coscienza». ³⁴ La dichiarazione di Lutero sembrava perfino più liberale di Erasmo, il quale, nell'Apologia contro certi monaci spagnoli, aveva ammesso che l'eresia poteva essere punita, anche con la morte, in casi di estrema necessità.

Quando si appellava alla spontaneità della coscienza, Lutero aveva in mente la disciplina ecclesiastica, soprattutto nei suoi aspetti organizzativi e nelle pratiche sacramentali, mentre era molto meno sensibile alla semplificazione delle credenze, alle quali Erasmo era invece interessato. Per Erasmo molte delle credenze religiose erano arbitrarie, perché non si potevano trovare nei libri sacri. Inoltre le verità potevano anche essere indeterminate: per esempio la credenza nella Trinità poteva essere intesa in più di un modo. Di queste cose si poteva discutere e le parti in causa potevano cercare di convincersi a vicenda. Da qui nascevano le eresie, che andavano affrontate anche con sanzioni estreme, ma solo dopo aver in ogni modo tentato di convincere anche gli eretici. Per condurre queste discussioni

bisognava risalire ai testi originali e alle tradizioni più antiche, riformando, se necessario, l'insegnamento della chiesa. Nasceva così l'idea che nel cristianesimo ci fossero molti elementi indifferenti, *adiaphora*, come si diceva, a proposito dei quali si poteva dissentire e discutere, senza ricorrere a minacce, tanto meno alla forza.

La distinzione tra aspetti necessari e aspetti indifferenti della religione, assai antica e accolta da Tommaso d'Aquino, permetteva di separare le credenze dagli aspetti disciplinari. Da quando Gesù aveva proclamato la liberazione dalla legge ebraica, la disciplina religiosa esterna era stata delegata agli uomini, ai preti, ma anche alle autorità profane, che dovevano inserire gli aspetti pubblici della religione nel contesto della vita sociale. Che questa fosse materia su cui potere ecclesiastico e potere politico s'incontravano, ed eventualmente si scontravano, era ovvio, ma neppure le credenze speculative erano scevre da conseguenze politiche. Un giorno un anabattista olandese avrebbe dichiarato che «la fede cristiana non è una parola pronunciata dalla bocca, ma una vera forza eterna, un'operazione divina ... che può essere conosciuta solo da chi la riceve». ³⁵ E Lutero avrebbe dovuto sperimentare direttamente che cosa voleva dire avere che fare con gli anabattisti.

Una delle fonti della grande ribellione contro il cristianesimo medievale era stato il ritorno di una certa idea agostiniana della coscienza, come luogo riservato allo sguardo divino e sottratto al potere umano. Ma si trattava di un ritorno capovolto, perché Agostino sottraeva la coscienza ai poteri umani costruiti dai pagani, mentre i rinnovatori moderni del cristianesimo si rivoltavano contro i poteri della chiesa medievale. Sulla coscienza gli uomini potevano intervenire soltanto con mezzi indiretti e non violenti, perché la violenza era riservata agli strumenti politici, che devono mantenere ordine e decenza. Ma i protestanti avrebbero presto scoperto che c'era anche una "decenza religiosa": si poteva permettere a un ateo di manifestare le proprie idee in una società che doveva rispetto a Dio, indipendentemente dall'attesa di salvezza dopo la morte? Ai pensieri e alla loro formazione non si comanda, ma alla loro manifestazione sì. E diventava subito difficile stabilire fin dove si potesse arrivare con la

persuasione e dove si dovesse intervenire con la repressione.

Quando si osò proporre il battesimo degli adulti, come quello impartito da Giovanni Battista e ricevuto da Gesù, sorse il fantasma degli anabattisti, che avevano messo in discussione le condizioni d'ingresso nella chiesa: essi furono sospettati di introdurre le peggiori sovversioni, ma il battesimo era pur sempre un rito, che poteva essere disciplinata utilizzando Scritture e tradizione. Quando Michele Serveto fu condannato a morte a Ginevra, sembrò invece che si trattasse di una questione puramente dottrinale, affrontabile con la persuasione. A sostenerlo era Sebastiano Castellio, un savoiaro, originariamente in buoni rapporti con Calvino, che poi non aveva approvato la libertà con cui Castellio traduceva la Bibbia. Nel 1554, un anno dopo l'esecuzione di Serveto, Castellio pubblicava, con lo pseudonimo di Martin Bellius, il *De haereticis an sint persequendi*. Si apriva così una discussione sul trattamento degli eretici, perché a Castellio rispondeva Teodoro Beza con *De haereticis a civili magistratu puniendis*, cui Castellio replicava con *De haereticis a civili magistratu non puniendi*, scritto tra il 1554 e il 1555, rimasto manoscritto, ma noto presso i protestanti liberali.

Castellio riteneva che lo stesso termine “eretico” fosse usato soltanto per giustificare le persecuzioni, perché si chiamano eretici quelli dei quali non si condividono le idee, spesso in particolari non rilevanti. I dissensi nell'interpretazione dei testi sacri ci sono sempre stati, ma tra i cristiani non andrebbero risolti con la forza. Sono altri i comportamenti che vanno repressi, come la violenza, il furto, la menzogna. Una comunità religiosa, dopo aver dato ordine alle proprie credenze e aver stabilito che chi non le condivide è eretico, può anche scomunicarlo, ma escludere una persona da una comunità è cosa del tutto diversa dal perseguirla penalmente. Reati religiosi, come l'ateismo, la blasfemia o il disprezzo delle religioni vanno puniti, come le aggressioni o i furti, perché sono trasgressioni di dettami della legge di natura, ma con questi delitti l'eresia non ha nulla a che fare. La Bibbia promuove la punizione degli idolatri, ma ammette i dissensi tra gli ebrei nell'interpretazione della loro religione.

Nello stile erasmiano Castellio faceva vedere che la parole “verbo”,

“figlio” o “spirito”, essenziali per la dottrina della Trinità, potevano essere comprese senza bisogno di introdurre il concetto di “persona” e senza le altre complicazioni escogitate dai Padri della chiesa. Quando, facendo arrabbiare Calvino, aveva presentato il *Cantico dei cantici* come un poema erotico e non come un trattato mistico, da interpretare in modo figurato, Castellio invocava la ragione, senza darne una teoria complicata, sul tipo di quelle presenti nella Scolastica, ma facendone semplicemente la capacità di istituire un confronto diretto tra i testi, senza nascondere i luoghi dubbi. Con Castellio il neoagostinismo “morbido” di Erasmo, presente perfino nel Lutero di Worms, diventava radicale: neppure Dio può ordinare di forzare la coscienza, perché «se Dio avesse comandato di forzare le coscienze, la cosa sarebbe stata contraria prima di tutto alla natura, di cui è lui stesso creatore ... In secondo luogo sarebbe contrario al suo stesso comando». ³⁶ Impoverita o liberata dalle dottrine filosofiche, che la teologia cristiana aveva ereditato dalla tradizione filosofica neoplatonica, la ragione umanistica acquistava come ultimo criterio di giudizio la convinzione spontanea della coscienza.

Il rifugio della coscienza

Nel 1563 l'editto di Amboise, uno dei primi tentativi di comporre i contrasti religiosi sorti in Francia dopo la Riforma, riconosceva che «da qualche anno il nostro regno è stato afflitto e travagliato da molti turbamenti, sedizioni e tumulti tra i nostri sudditi, sorti e cresciuti per la differenza delle opinioni in fatto di religione e dallo scrupolo delle loro coscienze». L'editto autorizzava i protestanti a seguire la propria religione «nella libertà delle loro coscienze» ovunque, in dimore private di cittadini ragguardevoli oppure, pubblicamente, in alcune località; in ogni caso «nessuno poteva essere inquisito, molestato, forzato o costretto per il fatto della sua coscienza». Nelle località nelle quali il culto protestante era pubblico la libertà di coscienza valeva anche per i cattolici. In Francia editti come quello di Amboise si sarebbero ripetuti senza riuscire a ripristinare la pace religiosa. Nel 1568 l'editto di Saint-Maur stabiliva che «i seguaci della religione riformata non dovessero essere inquisiti nelle loro coscienze; due anni dopo l'editto di Saint-Germain-en-Laye estendeva la libertà concessa ai protestanti, stabilendo che si poteva «vivere e soggiornare in tutte le città e in tutti i luoghi del regno senza essere inquisiti, vessati, molestati né costretti, contro la coscienza, a fare qualcosa che concerna la religione». Le restrizioni sarebbero ricomparse con la pace di Boulogne-sur-Seine, del luglio 1573, mentre nel 1576, con l'editto di Beaulieu, emanato in occasione della pace di Monsieur, si prefigurava la divisione del paese in zone cattoliche e zone protestanti. Dopo l'editto di Poitiers del 1577, che, sancendo la pace di Bergerac, reintroduceva il permesso di «vivere e soggiornare in tutte le città e località ... senza essere inquisiti, vessati, molestati né costretti a fare cose inerenti la religione contro la coscienza», con l'editto di Nantes del 1598, Enrico IV prendeva atto che l'uniformità religiosa del paese non si era realizzata e la religione cattolica non era stata restaurata come religione nazionale, mentre i suoi sudditi protestanti lamentavano che le libertà loro concesse con gli editti precedenti non erano state attuate e pretendevano di veder garantita

«la libertà delle loro coscienze e la sicurezza delle loro persone e dei loro beni». Per questo l’editto ribadiva il permesso ai seguaci della religione riformata di «vivere e soggiornare in tutte le città e località ... senza essere inquisiti, vessati, molestati né costretti a fare qualche cosa in fatto di religione contro la loro coscienza». Nei provvedimenti di politica religiosa emanati durante le guerre di religione la tutela della libertà di coscienza era introdotta come una misura temporanea, che valeva a proteggere i protestanti, purché le loro pratiche religiose rimanessero private o circoscritte in territori ben definiti. La coscienza era dunque una dimensione privata, che andava rispettata solo per evitare guerre o persecuzioni. Infatti per filosofi e scrittori di politica la religione era un fenomeno essenzialmente pubblico e istituzionale, che andava tutelato e praticato per ragioni di disciplina sociale: se entravano in gioco convinzioni personali e pratiche private, esse potevano essere tollerate in via provvisoria, purché non disturbassero la pace sociale.

Montaigne, che, vivendo in mezzo ai conflitti religiosi, dedicava un intero saggio (il XIX del II libro dei suoi *Essais*) alla libertà di coscienza, non ne era entusiasta, perché la poneva tra le cause delle guerre civili, che la Riforma aveva scatenato in Francia, dividendo il paese, mentre «sarebbe stato meglio e più corretto conservare la religione e la politica antiche del paese».37 La religione era uno strumento di governo efficace, fino a quando il possesso del potere non rendeva pericolosi i fanatici. La cosa non era accaduta con il paganesimo, che non aveva mai generato un’organizzazione religiosa autonoma, come era avvenuto con il clero cristiano, sfuggito al controllo del magistrato. L’imperatore Giuliano aveva impiegato «la ricetta della libertà di coscienza» per porre un limite ai preti cristiani e per introdurre un po’ di pluralismo religioso, mentre i re francesi vi avevano fatto ricorso per trovare una forma di convivenza tra vere e proprie religioni diverse, ormai tutte sottratte al loro controllo. L’effetto era stato disastroso, perché, consentendo alle parti «di esprimere le proprie opinioni», si era estesa «la divisione e la si era disseminata». I contrasti religiosi avevano introdotto divisioni tra i sudditi francesi, che si riconoscevano seguaci di una fede religiosa

come si sentivano piccardi o bretoni e parlavano un dialetto. Praticata senza disciplina, la libertà di coscienza, come «le buone intenzioni, che di solito, se perseguite senza moderazione, conducono gli uomini a risultati molto perversi»,³⁸ rischiava di approfondire le divisioni che avrebbe dovuto appianare.

Lettore di Cicerone e Seneca, Montaigne trovava nella Francia del suo tempo qualcosa di simile alla crisi della società romana: anche lui si sentiva circondato dagli artifici del potere e dalle finzioni sociali, tra le quali poneva la religione nel suo aspetto pubblico. Soltanto nella coscienza, *dentro* di noi, si può veramente agire con sincerità: i filosofi medievali avevano fatto della legge naturale il contenuto della coscienza o della sua parte più alta, della *sinderesi*. Invece Montaigne si rifaceva a Cicerone, alla sua accusa a Publio Sestilio Rufo, di «aver ricevuto un'eredità contro la propria coscienza, non soltanto senza trasgredire le leggi, ma a opera delle stesse leggi»,³⁹ per collocare legge naturale e giustizia nel mondo esterno, delle finzioni del diritto e della politica, contrapposto alla coscienza. Montaigne si rendeva conto che quella che si incominciava a chiamare «ragion di stato» aveva appunto delle ragioni, perché «in ogni regime politico ... i vizi trovano un loro posto ... come i veleni che servono alla conservazione della nostra salute». Per quanto tutto ciò si possa scusare, perché si tratta di cose necessarie, «bisogna lasciare questa funzione a cittadini più forti e meno timorosi, che sacrificano il loro onore e la loro coscienza, come gli antichi sacrificavano la vita per la salvezza del proprio paese». Montaigne si metteva tra i «deboli», che rinunciano a «tradire, mentire e massacrare», anche se «il bene pubblico» richiede queste cose.⁴⁰

La «prudenza» ispira comportamenti infidi ma utili, ammessi da una «giustizia speciale, nazionale, limitata», contrapposta alla «giustizia in sé, naturale e universale», che richiede una «coscienza tenera». ⁴¹ La formula paolina era rovesciata, perché sono i forti che dominano, adeguandosi alle finzioni pubbliche, mentre i deboli si sottraggono alle convenzioni e fanno prevalere le promesse sulle leggi.⁴² Giuristi e filosofi discutevano se si fosse tenuti a rispettare le promesse ottenute con la costrizione, per esempio estorte da una banda di rapitori in

cambio della libertà; Montaigne, come avrebbe fatto Hobbes, riteneva di sì, perché altrimenti «passo a passo si arriva ad abolire qualsiasi diritto che qualcuno può far discendere dalle nostre promesse e dai nostri giuramenti».43 Montaigne dava un'interpretazione che potrebbe sembrare intimistica del principio per cui la virtù va praticata per se stessa, quando asseriva che «l'anima deve esercitare la propria funzione presso di noi, dentro a noi, dove non arrivano altri occhi se non i nostri». L'onore riguarda soltanto l'aspetto esterno delle azioni, la loro «scorza», perché di per sé esse sono «nascoste e occulte» e sfuggono «alla conoscenza altrui, da cui dipende l'onore».44

La tradizione associava alla coscienza una certa idea di forza, che la rendeva capace di resistere alla società opulenta e corrotta nello stoicismo romano o di conservare il senso del giusto e dell'ingiusto nella scintilla inestinguibile della sinderesi. Soltanto quando l'idea della sinderesi era scomparsa, era rimasta l'immagine della coscienza come luogo delle incertezze, degli scrupoli, dei rimorsi e delle nozioni soggettive del bene e del male, sempre esposte ai rischi della debolezza umana. Questo secondo filone affiorava in Montaigne, che non dava un'interpretazione forte degli stoici romani, ai quali si ispirava. Non gli erano familiari i drammi della coscienza del peccatore, che si indovinavano negli scritti di Lutero e di Calvino, perché preferiva esporsi all'accusa di «lassitudine e debolezza», in un tempo in cui si consideravano «la franchezza e la libertà come importune, sconsiderate e temerarie».45 La libertà interiore era stata considerata come una forza nella tradizione stoica e perfino Paolo di Tarso, consigliando indulgenza per le coscienze deboli, aveva suggerito l'idea che la libertà cristiana fosse una specie di forza. Per Montaigne il ritiro in sé era invece una forma di debolezza, che egli viveva con serenità. Nel momento in cui sorgevano ovunque le coscienze scrupolose, pronte a rifiutare qualsiasi compromesso in fatto di pratiche religiose, mettendo in pericolo perfino il potere dei re, Montaigne prendeva la debolezza per quello che era: rinuncia e ritiro.

Fino a che si faceva della coscienza lo scenario della disperazione indotta dal peccato e dell'abbandono fiducioso alla pietà divina le coscienze più scrupolose erano d'accordo; ma, quando nella coscienza

si scorgevano contenuti più umbratili, credenze ereditate dai padri o dalla nutrice (come si diceva), emergevano le divisioni, perché essere cresciuti in Piccardia o in Normandia non era la stessa cosa. E se si prendeva la delicatezza della propria coscienza, riluttante ad accettare le finzioni della giustizia convenzionale e sensibile piuttosto alle promesse e alle relazioni personali, come una forma di mitezza, ci si poteva chiudere in sé, come faceva Montaigne; ma, se si scambiavano le credenze come “voci di dentro”, che imponevano di resistere agli idolatri, cioè a tutti “gli altri”, e anzi di purificare anche loro dall’errore, allora la debolezza poteva dividere i regni e rendere instabili i troni.

Nel 1662 l'arcivescovo Gilbert Sheldon promuoveva una nuova edizione di *Of the Lawes of Ecclesiastical Politie*⁴⁶ di Richard Hooker, arricchita di un settimo libro. La figura di Hooker occupava un posto importante nella cultura inglese, soprattutto nella cultura religiosa e nelle immagini che il protestantesimo britannico aveva costruito di se stesso. Per inserirlo in queste immagini, diverse e spesso incompatibili, si ricorreva a interpretazioni differenti delle sue dottrine, che influivano sulle vicende editoriali della sua opera. L'eredità di Hooker era disputata tra anglicani e puritani, ma soprattutto pretendevano di rifarsi a lui correnti diverse dall'anglicanesimo, da quelle più tradizionaliste a quelle razionalistiche, dai seguaci dell'arcivescovo Laud agli arminiani, da coloro i quali credevano nell'origine divina dell'ordinamento ecclesiastico a quelli che lo ritenevano un'istituzione antica, ma umana. Con la pubblicazione dei libri postumi, dal sesto all'ottavo, della *Ecclesiastical Politie* si intendeva avvallare un anglicanesimo diverso da quello dell'arcivescovo Laud, che aveva contribuito a scatenare le guerre civili, e dare della chiesa d'Inghilterra, restaurata con il ritorno di Carlo II, un'immagine diversa da quella che avevano in mente i vescovi tornati al potere o il parlamento uscito dalle prime elezioni.⁴⁷ Nella biografia di Hooker, premessa all'edizione del 1662, il vescovo John Gauden dava della sua opera un'interpretazione diversa da quella cara ai laudiani e ai sostenitori del diritto divino dei vescovi, ma la cosa non era piaciuta a Sheldon, che aveva sollecitato un'altra biografia a Isaac Walton, il quale l'avrebbe pubblicata nel 1665.⁴⁸ Walton dava un'immagine irenica del protestantesimo inglese, che, secondo lui, Hooker aveva ben interpretato, favorendo l'inclusione nella chiesa d'Inghilterra dei puritani non separatisti. Già Edwin Sandys e John Jewel, due prelati andati in esilio sotto Maria I, al loro ritorno, si erano serviti delle idee di Hooker per riprendere il percorso della riforma inglese, interrotto dalla restaurazione cattolica di Maria, e per combattere lo spirito di rivalsa degli esuli del regno mariano. Invece era stata la controversia

sulla predestinazione, apertasi nel 1581 con Walter Travers,⁴⁹ anche lui un emigrato del periodo mariano, calvinista radicale, a sollecitare la risposta costituita dalla Ecclesiastical Politie. Walton aveva in mente ciò che accadeva intorno a lui, nei primi anni sessanta, quando i reduci erano non i calvinisti inaspriti dalla restaurazione cattolica di Maria, ma i vescovi esautorati dal parlamento, che ora erano pronti ad affrontare i puritani in crisi, ma ancora forti. Il programma ufficiale della restaurazione era però la pace religiosa, e Walton, che intendeva spendersi per l'assorbimento dei puritani entro la chiesa ufficiale, riconosciuta nei suoi privilegi, teologicamente fondati e politicamente legittimi, ricordava che ai suoi tempi Hooker «aveva intrapreso molto malvolentieri una guerra di libri» contro i nonconformisti, «una guerra che aveva sempre mantenuto entro i limiti di una guerra condotta con spirito mite e ragionevole, e non come se si fosse trattato della guerra contro un nemico».⁵⁰

Travers⁵¹ era stato l'ispiratore dei puritani non separatisti, cioè disposti a operare entro la chiesa d'Inghilterra, pur combattendo contro «ogni dottrina in contrasto con il Vangelo», come recitava il *Book of Discipline* scozzese del 1560, dove «per dottrina contraria intendiamo tutto ciò che con leggi, concili o costituzioni gli uomini hanno imposto alle coscienze degli uomini, senza espresso comandamento della parola di Dio: cose come i voti di castità, la rinuncia al matrimonio, l'obbligo di abiti e mascherate per uomini e donne, il rispetto superstizioso dei giorni di digiuno» ecc.⁵² Poiché il presbiterianesimo scozzese era ostacolato dalla chiesa d'Inghilterra, i puritani avevano puntato sul parlamento, cui Thomas Cartwright aveva rivolto *An Advertisement to the Parliament of England* nel 1571 e una *Second Admonition* l'anno dopo, denunciando la chiesa d'Inghilterra, che tradiva la «coscienza», guida della chiesa primitiva,⁵³ consentendo «con la coscienza tranquilla» ai ricchi di consumare durante la quaresima cibi costosi preclusi ai poveri.⁵⁴ I puritani erano disposti a «difendere la propria verità con la sofferenza» e «con la coscienza tranquilla di fronte a Dio»⁵⁵ e a «esprimersi liberamente contro gli abusi della nostra Riforma»,⁵⁶ che aveva fatto vivere oneste persone con «la coscienza ferita».⁵⁷ Poiché i

vescovi usavano la distinzione tra aspetti necessari e aspetti indifferenti della vita religiosa, rimessa in circolazione dopo la Riforma in Germania e in Francia, per recuperare il culto cattolico, bisognava riportare anche gli aspetti esterni della vita religiosa nell'ambito della coscienza, perché, per quanto ci fossero «cose lasciate indifferenti dalla parola di Dio» – diceva William Jerome – «i magistrati ... non possono fare leggi che vincolino le coscienze degli uomini».58

Secondo Walton era stata la rivolta contro la restaurazione di Maria I a trasformare i pacifici puritani in «inquieti Nonconformisti»,59 «seminatori di scrupoli che invocavano la tenerezza della coscienza»,60 sostenuti dal conte di Leicester, «gran patrono di quelli che rivendicavano la tenerezza di coscienza»,61 per abbattere, contando sul favore della regina, l'episcopato e appropriarsi delle sue terre. Un visitatore italiano si era stupito che in Inghilterra gente modesta, donne e bottegai «sollevassero e risolvessero complicati casi di coscienza».62

Walton parlava dei tempi di Elisabetta, ma aveva in mente i giorni della Restaurazione. Se si fosse dato retta a Hooker! Neppure Hooker voleva che si fosse costretti a fare qualcosa che non si fosse persuasi di dover fare, ma «nelle questioni controverse e disputabili» bisogna attenersi alle decisioni pubbliche, «anche quando, nella opinione privata, sembra che quella decisione diverga completamente da ciò che è giusto».63 Hooker ammetteva che tutta la legislazione della chiesa d'Inghilterra fosse materia puramente probabile, ma c'era qualcosa di necessario nei molti libri scritti dai contestatori della chiesa? Hooker aveva cercato di dare il massimo peso alla legislazione ecclesiastica inglese, senza tuttavia mai collocarla tra le cose da accettare necessariamente. Quella che non andava assolutamente violata era ovviamente «la legge di natura, iscritta nel cuore e nella coscienza, ma le leggi puramente umane vertono su materie che «la ragione umana insegna a considerare come solo probabilmente opportune e convenienti».64 Se una prescrizione del potere politico violi una legge naturale è questione che deve essere demandata al giudizio divino finale. Poiché la Scrittura è incompleta, occorre «la

discrezione della chiesa»,⁶⁵ ma il carattere puramente probabile di ciò che se ne può ricavare non è sufficiente a giustificare la disobbedienza al sovrano in nome della coscienza. Hooker usava il termine “probabile” non nel senso moderno di misura, ma nel modo in cui lo impiegavano i filosofi antichi, da Aristotele a Cicerone, come ciò in relazione a cui ci possono essere argomentazioni in contrasto.

Hooker paragonava le cerimonie anglicane ai «cibi scandalosi», dai quali Paolo «aveva esortato i gentili di astenersi in presenza di giudei, per timore di allontanarli dalla fede cristiana».⁶⁶ Per i puritani, come «la carità» aveva costretto i seguaci di Paolo «ad astenersi per riguardo ai fratelli», sempre «la carità ci vincola, per riguardo ai nostri fratelli ad abolire le cerimonie, anche se potremmo legalmente mantenerle».⁶⁷ A differenza di Corinto, dove nessuna autorità politica imponeva qualcosa ai cristiani, in Inghilterra l'indulgenza paolina, ispirata dalla carità, era diventata una rivendicazione e un diritto della coscienza. Hooker coglieva il capovolgimento, quando osservava che «i nostri fratelli deboli non sono i giudei, né le cerimonie che noi usiamo sono le carni dei gentili», e si rifiutava di riconoscere «la fragilità dei nostri fratelli».⁶⁸ Quando lamentavano che le cerimonie romane producevano «morte e naufragio della coscienza», recando così «offesa ai deboli»,⁶⁹ i puritani avevano in mente le invettive di Lutero e Calvino contro i tormenti inflitti dalla chiesa romana ai fedeli, considerati deboli, non perché incapaci di liberarsi da pregiudizi idolatrici, ma perché indifesi. Hooker pensava che gli obiettori puritani fossero quattro gatti, sparsi qua e là, ben diversi dagli «uomini giusti, retti e perfetti» di un tempo, tutti dediti «all'esercizio della pietà», che, «se uno scrupolo di coscienza li turbava su un'azione che avevano intrapreso, non tentavano nulla prima di essersi consultati e aver ricevuto consigli». Le coscienze tenere erano il prodotto di tempi nei quali «siamo più sicuri di noi stessi, non perché la nostra conoscenza e il nostro giudizio siano diventati più maturi, ma perché i nostri desideri hanno preso un'altra via. Allora ci si proponeva l'obbedienza, ora l'abilità, allora si perseguiva la riforma della vita, mentre la nostra virtù si riduce a vociferare il rimprovero del vizio, allora la pratica della religione consumava soprattutto

ginocchia e mani, adesso orecchie e lingue».70 Gli eredi delle coscienze deboli paoline, che esibivano la “tenerezza” delle proprie coscienze, erano in realtà persone petulanti e saccenti, che, in nome delle certezze delle quali presumevano di disporre, rifiutavano riflessioni e consigli e sovvertivano ogni forma di autorità.

Giacomo I ricordava ai propri figli che essere re era «un fatto di coscienza»,⁷¹ consistente nel sentirsi luogotenenti di Dio, e li esortava a considerare la coscienza come «un libro di conti e un inventario di tutti i reati», evitando che vi compaiano la lebbra «madre dell'ateismo» e la superstizione, madre delle «eresie». La lebbra era costituita da una «coscienza cauterizzata, diventata insensibile al peccato, immersa in un sonno di incurante sicurezza», e la superstizione consisteva nell'«attenersi a una regola del servizio divino diversa da quella garantita dalla parola».⁷² Figlio di una regina cattolica, fatta uccidere da Elisabetta I, Giacomo I poteva suscitare molti dubbi sulla «sua sincerità nella religione», ma lui faceva ricadere i sospetti sui puritani, che «ritengono un punto d'onore litigare con i re e turbare interi regni»,⁷³ inclini a «disprezzare il magistrato civile» e a «prendere sul serio i propri umori e le proprie rivelazioni», «sollevando per ogni questione di politica della chiesa un sommovimento, come se si discutesse della Trinità». Secondo i puritani «le scritture dovevano essere regolate dalla loro coscienza e non la loro coscienza dalla Scrittura».⁷⁴ Neppure la chiesa d'Inghilterra era immune da dissensi, ma il re raccomandava al figlio di non reprimere tutti i predicatori che non approvano il culto della chiesa d'Inghilterra⁷⁵ o hanno riserve sugli abiti che il clero indossa, «cose indifferenti», che non impedivano di tributare «amore e onore uguali alle persone dotte e gravi che nutrivano in proposito idee opposte». Bastava che chi aveva opinioni diverse da quelle dominanti nella chiesa non infrangesse le leggi, accontentandosi di tentare di persuadere gli altri con le proprie ragioni, pronto però a riconoscere quelle degli altri.⁷⁶

Giacomo I faceva della propria coscienza una faccenda che poteva sbrigare direttamente con Dio, il solo cui avrebbe reso conto dei compromessi ai quali si sarebbe dovuto piegare. Convinto che la conoscenza innata del bene e del male e i dettami della Scrittura venissero prima della coscienza individuale, contrariamente a ciò che,

secondo lui, pensavano i puritani, Giacomo I non capiva perché si facessero molte storie quando si trattava di seguire il culto stabilito dalla chiesa d'Inghilterra. Non era una *questione di coscienza*: i vescovi avevano detto chiaramente che le regole del culto non erano essenziali per la salvezza e che, proprio per questo, potevano essere imposte. L'osservanza degli ordinamenti ecclesiastici era piuttosto una *questione di obbedienza*, giustificata dalla Scrittura e dalla tradizione cristiana anteriore alla degenerazione cattolica, e l'obbligo della coscienza era in questo caso indiretto, derivante dall'obbligo, questo sì diretto, di obbedire ai sovrani non tirannici.⁷⁷

Quando, alla fine della vita, nell'*Eikon Basilike*, confessava gli scrupoli per avere lasciato giustiziare il Conte di Strafford, cui aveva garantito la propria protezione, Carlo I dimostrava di non avere la freddezza del padre nell'affrontare le questioni di coscienza. Era stato stretto tra la «insoddisfazione della coscienza» e «la necessità di soddisfare le insistenze di certe persone» e aveva dato retta a chi, con buone intenzioni, lo aveva consigliato di «scegliere ciò che era sicuro piuttosto che ciò che sembrava giusto, dando la preferenza alla pace esterna tra gli uomini del regno rispetto alla coerenza interna della coscienza di fronte a Dio». E non si perdonava di «aver avuto paura più degli uomini che di Dio» e di aver accondisceso al «cattivo scambio consistente nel ferire la coscienza di un uomo per salvare lo stato, nel calmare i temporali dello scontento popolare suscitando una tempesta nel petto di un uomo».⁷⁸

Nel 1640, quando aveva convocato per la seconda volta il parlamento (il Lungo Parlamento), Carlo I aveva sperato che le passioni e i pregiudizi sarebbero stati tenuti a freno da «ragione e coscienza»,⁷⁹ anche se ormai un re, il quale «non ammette di ricevere ordini da nessuno se non da Dio, non poteva più «usare la propria ragione e la propria coscienza».⁸⁰ Ma né il giuramento di incoronazione né le leggi, alle quali aveva dato il proprio consenso, avrebbero potuto costringerlo ad «andare contro la propria coscienza».⁸¹ Sarà pur stata «l'angustia della sua coscienza» ad avergli impedito di ingoiare bocconi che altri avevano ingerito solo perché avevano la gola più larga; ma «ragione e coscienza», e non l'ampiezza

della gola, avevano ispirato i suoi comportamenti.⁸² Suo padre aveva raccomandato di essere flessibili su molte delle cose per le quali Strafford era stato messo a morte e il parlamento resisteva al re, e nella stessa chiesa d'Inghilterra c'era chi invocava gli ampi margini disponibili nelle cose indifferenti; ma lui scaricava le colpe sugli altri, accusando scozzesi e parlamentari di aver voluto fissare cose sulle quali occorreva essere flessibili e affidarsi alla ragione e alla coscienza del sovrano, per esercitare «carità e sincerità nei confronti delle opinioni diverse, come richiede la religione, che non respinge mai decisioni eque ed equilibrate e addirittura il dissenso in materie soltanto probabili».⁸³

Carlo I non poteva proprio accettare la pretesa di presbiteriani e parlamentari di fissare con convenzioni e leggi le cose indifferenti, anziché lasciarle alla cultura e alla discrezione degli ecclesiastici e del re, i quali potevano contare sui «fondamenti ragionevoli e solidi» della chiesa d'Inghilterra, «tratti sia dalla Scrittura sia dall'antichità», che non consentivano al re di «permettere le innovazioni pericolose, e in contrasto tra loro, che l'ignoranza proterva di alcuni avrebbero voluto imporre al re e al suo popolo».⁸⁴ Si voleva imporre il *Directory* presbiteriano, vietando l'uso pubblico del *Common-Prayer-Book* anche a chi riconosce un obbligo di coscienza a usarlo e a rispettare le leggi,⁸⁵ trasformando le libertà di coscienza nelle tirannidi delle «novità illegittime» e in negazioni della libertà per gli altri?⁸⁶ Ma anche il re aveva una propria *conscientious tenderness*, che gli impediva di fare del «governo episcopale della chiesa ... una faccenda politica e di ragion di stato».⁸⁷ La ragion di stato non c'entrava, perché egli sentiva uno «scrupolo di coscienza (*tenderness of conscience*)» e non capiva come quelli che erano pronti a sollevare in ogni momento gli scrupoli di coscienza «gli dicessero che il giuramento di incoronazione lo vincolava ad acconsentire a tutto ciò che essi gli proponevano»: «scrupolosi nei loro impegni, nello stesso tempo pretendevano di persuaderlo che doveva e poteva ritenersi libero, sottraendosi alla parte del suo giuramento che lo obbligava, secondo il miglior lume della ragione e della religione di cui disponesse, a conservare il governo e i diritti legittimi della chiesa».⁸⁸

Quella di Carlo I sembrava una ritorsione contro le «diverse coscienze deboli», che, secondo la Grand Remonstrance del parlamento del 1641, erano state indotte «ad avere scrupoli» di fronte a «formalismo e superstizione, effetti naturali e strumenti probabili della tirannide ecclesiastica».89 I vescovi avevano un bel dire che l'apparato liturgico rientrava tra le cose indifferenti, ma per i parlamentari si trattava di un «insopportabile carico di coscienza ... cerimonie ... superstiziose ... monumenti di idolatria».90 Rispondendo al parlamento, Carlo I si era detto pronto a riconoscere che si potevano «eliminare le cerimonie non necessarie che potrebbero turbare le coscienze deboli», ma poi si era scagliato contro coloro che della coscienza facevano un «pretesto per minacciare la pace comune», uomini «senza cultura né coscienza», spinti da «ambizione, malevolenza e spirito sedizioso, spacciati per religione e coscienza».91 La coscienza era soprattutto una cosa da re, cui spettava di provvedere al buon governo della chiesa e porre vincoli alla coscienza dei sudditi. Perfino alla moglie Carlo I diceva che «se avesse tradito la sua coscienza non avrebbe più potuto essere leale con lei o degno di lei»92 e, in occasione del caso Strafford, il 1° maggio 1640, dichiarava solennemente ai Lord che «in coscienza non poteva condannarlo per alto tradimento», sperando che «essi sapessero che tenera cosa sia la coscienza».93 A convincere il re a dar corso alla condanna di Strafford erano stati quattro prelati, che «gli proponevano un modo per far passare con sicurezza la tenerezza della sua coscienza attraverso una insuperabile difficoltà»: bastava che riconoscesse la sentenza dei giudici, anche se «nella sua coscienza non era soddisfatto».94 Era stato ancora un prelato, l'arcivescovo Juxon, a placare i suoi scrupoli, quando, nel 1646, per ottenere l'aiuto degli scozzesi, Carlo I aveva accettato l'introduzione del presbiterianesimo in Inghilterra. Ma i tormenti della coscienza non lo abbandonarono mai del tutto e gli ispirarono ambiguità fatali nelle trattative con il parlamento e con gli scozzesi.95

Al termine della prima guerra civile, nell'esercito parlamentare si manifestò il timore che presbiteriani o presbiteriani e anglicani introducessero un ordinamento religioso rigido, simile a quello della chiesa carolina. Nell'agosto del 1647 l'esercito indirizzò al parlamento gli Heads of the Proposals, nei quali chiedeva che venissero aboliti «tutti gli atti e le clausole» che costringessero qualcuno ad andare «contro i propri giudizi e le proprie coscienze».96 Carlo I s'illuse di potersi inserire nel contrasto tra parlamento ed esercito, proponendosi come garante della «libertà per le coscienze tenere», in virtù del suo potere di vigilare sui vescovi; ma pretendeva, anche per sé e per quelli che la pensavano come lui, il diritto di non «violare i propri giudizi e le proprie coscienze».97 L'esercito era un ostacolo all'intesa tra re e parlamento, che cercò di smobilitarlo. Allora i soldati presentarono al parlamento una Representation, in cui dichiaravano che il loro non era un esercito «meramente mercenario, pagato per servire il potere arbitrario di uno stato», perché, quando erano stati chiamati dal parlamento, avevano risposto «in giudizio e coscienza». Ora, in nome di quella coscienza, i soldati sostenevano che il potere dovesse essere esercitato da persone «apprezzate per la loro correttezza morale ... ispirate da un principio di coscienza e religione».98 All'interno dell'esercito queste istanze trovarono formulazioni radicali, ispirate dai Levellers, in documenti chiamati Agreement of the People, nel primo dei quali, dell'ottobre 1647, i rappresentanti dell'esercito dichiaravano: «non possiamo cedere nulla né andare oltre a ciò che la nostra coscienza ci dice essere la mente di Dio senza commettere un peccato volontario». Ciononostante si riconosceva ai «futuri rappresentanti della nazione», da considerarsi sempre «inferiori a quelli che li scelgono», il potere di «istruire a loro discrezione la nazione (senza esercitare la costrizione)».99 Nel secondo Agreement of the People, del gennaio 1648, si dichiarava che «la religione cristiana deve essere mantenuta e raccomandata come pubblica professione», ma che «il popolo deve essere istruito pubblicamente, senza

costrizione», in modo che «nessuno sia costretto con pene o in altre maniere, ma si possa soltanto tentare di convincerlo con solida dottrina e con l'esempio di una buona conversazione», rendendo possibile «la professione della fede e l'esercizio della religione secondo la loro coscienza», da praticare in ogni luogo, eccetto quelli deputati al culto pubblico. La libertà religiosa comportava l'impegno, da parte di chi ne fruiva, a «non abusarne al punto di recare un torto civile agli altri o di recare disturbo effettivo alla pace pubblica».100

Gli alti ufficiali dell'esercito e gli Indipendenti della Camera dei Comuni, cioè i deputati che avevano avuto il sopravvento sui presbiteriani, resistettero ai programmi dell'esercito ispirati dai Levellers, accusati di coltivare idee politiche e sociali estremistiche, e i loro capi, John Lilburne, William Walwyn, Thomas Prince e Richard Overton, furono rinchiusi nella Torre di Londra, da dove, nel maggio 1649, fecero uscire una terza versione dell'*Agreement*. Qui si diceva che «la coscienza di ogni uomo deve curarsi di quel che essa può fare»,101 che non si poteva delegare «il potere o il mandato ... di mantenere in vigore o di fare qualsiasi legge, o imporre giuramenti o patti, mercé i quali sia possibile costringere, con sanzioni o altrimenti, chicchessia in qualsivoglia quistione concernente la fede, la religione o il culto di Dio o vietare a chicchessia di professare la propria fede o d'esercitare il culto religioso secondo la sua coscienza, visto che nulla ha provocato tanti conflitti e tante tribolazioni in tutti i tempi quanto la persecuzione e le vessazioni in questioni di coscienza per causa di religione».102 Walwyn ammetteva che magari «all'inizio gli uomini erano stati spinti a forza ... nella vera religione», anche se poi «non avrebbero più accettato di cambiarla o di adottarne un'altra»; comunque «costringere qualcuno a una cosa contro la sua coscienza, specialmente in materia di fede, è fare il male, e Dio vieta che ne derivi un bene». Anche nei comportamenti esterni «una persona quale che sia il giudizio che si è fatto, non può scegliere se non di seguirlo», indipendentemente dalla sua varietà o falsità, perché, «se ritiene o giudica che una cosa è conforme o non conforme alla parola di Dio, una persona è costretta dalla sua ragione a pensare quello che pensa, e dove c'è una necessità non ci può essere punizione, perché la

punizione si applica alle azioni volontarie».¹⁰³ Walwyn sapeva che cosa si rispondeva a questi discorsi: che i settari «sono gente avventata ed esaltata, guidati più dall'immaginazione che dalla ragione».¹⁰⁴ Ma quelli che posavano a dotti sobri erano in realtà «vescovi politicanti o l'universitario dottor Ignorante o il poeta furfante», sempre pronto a manipolare «i creduli cuori». Costoro potevano dire ciò che volevano, ma «gli anabattisti esaminano razionalmente le cose che ritengono vere, fanno discorsi moderati e sono in grado di dar conto di ciò che credono».¹⁰⁵ Il che non voleva dire che la coscienza fosse infallibile, ché anzi Walwyn invocava «l'incertezza della conoscenza in questa vita», per la quale «nessuno, chiunque egli sia, può presumere di possedere uno spirito infallibile».¹⁰⁶ La fede, che per un luterano o un calvinista era una faccenda drammatica, fatta meno di conoscenza che di disperazione, abbandono e fiducia, diventava invece qui una convinzione soggettiva e razionale, dove però la razionalità era ricondotta all'accettabilità soggettiva più che a criteri oggettivi di verità e validità.

In Inghilterra Walwyn si muoveva tra antiche eredità culturali, mentre i puritani emigrati in America avevano pensato di trovare là un terreno vergine, in cui fondare comunità religiose pienamente conformi al modello biblico. Si poteva capire che in patria essi dovessero fare i conti con la repressione di re e vescovi, ma nelle nuove terre, tra esuli che fuggivano dalle persecuzioni, come poteva spuntare la violenza? In cerca della pace, Roger Williams, che con John Cotton e Thomas Hooker era stato uno dei personaggi eminenti della grande migrazione dei puritani nel Massachusetts, aveva abbandonato l'insediamento originario e aveva fondato le nuove colonie di Providence e Rhode Island, dove cercava di dar vita a comunità religiose nelle quali il potere politico non potesse intervenire. Il modello biblico era quello in cui, più che in ogni altro, potere politico e potere religioso coincidevano, perché quello ebraico era il popolo di Dio, ma Williams dichiarava che «la terra di Israele, i suoi re e il suo popolo in pace e in guerra» erano soltanto «figurativi e cerimoniali, e non erano modelli né precedenti per nessun regno o stato civile nel mondo successivo».¹⁰⁷ Con la venuta di Gesù «era stato

garantito un permesso alle coscienze e ai culti pagani, ebrei, turchi o anticristiani per tutti gli uomini, nazione e paesi»: perciò costoro dovevano «essere combattuti soltanto con l'arma che, nelle cose che concernono l'anima, è la sola capace di conquistare, cioè la spada dello spirito divino, la parola di Dio»,¹⁰⁸ senza l'imposizione di «un'uniformità religiosa da ottenere e imporre nello stato civile». ¹⁰⁹ Williams doveva ammettere che «l'imposizione dell'uniformità è prima o poi la maggiore occasione di guerra civile, di incantamento della coscienza, di persecuzione di Gesù Cristo nei suoi servi, di ipocrisia e di distruzione di milioni di anime». ¹¹⁰ Ma la via della libera persuasione delle coscienze era anche la sola che avrebbe potuto condurre alla «conversione degli ebrei a Cristo»,¹¹¹ realizzando così in modo pacifico il ritorno di tutta l'umanità a Dio. Ciò che non si poteva applicare a pagani, ebrei e turchi, tanto meno andava bene per dei cristiani: in generale «un'uniformità religiosa imposta in una nazione o in uno stato civile confonde il civile e il religioso, nega i principi della cristianità e della civiltà». ¹¹² Infatti «tutti gli stati civili con i loro ufficiali di giustizia nelle rispettive costituzioni e amministrazioni sono legittimi essenzialmente come civili e perciò non sono giudici, governatori o difensori dello stato spirituale o cristiano oppure del culto». ¹¹³ Se l'imposizione dell'uniformità genera guerre, «l'autorizzazione concessa a coscienze e culti diversi da quelli professati in uno stato può procurare una pace solida e duratura», dal momento che ciò che importa nello stato civile è «l'uniformità dell'obbedienza civile», e «vera civiltà e cristianità possono entrambe fiorire in uno stato o in un regno, nonostante l'autorizzazione concessa a coscienze diverse e contrarie, di ebrei come di gentili». ¹¹⁴

Williams sapeva bene di dover fronteggiare l'obiezione che pluralità religiosa e libera propaganda religiosa potevano costituire una minaccia per la pace sociale, anche a non voler considerare i doveri di un governante cristiano, convinto della verità del cristianesimo. Williams non negava che il governo politico avesse a disposizione mezzi repressivi contro le minacce alla pace sociale, ma sosteneva che si trattava appunto di mezzi politici, che non dovevano colpire la coscienza o proporsi di modificarne il contenuto. Questa procedura

comportava una certa sopportazione delle differenze religiose, anche di quelli che governanti o cittadini potevano considerare errori, ma la sopportazione, oltre a essere conforme allo spirito del cristianesimo, era il modo più efficace per mantenere la convivenza. I governi hanno l'obbligo di tutelare la vera religione e di reprimere miscredenza ed eresie come gli altri peccati, ma Gesù non ha imposto di separare il loglio dal grano prima della fine dei tempi: si può ammonire e predicare e si può perfino scomunicare, cioè allontanare da una comunità religiosa, purché non siano le autorità politiche a farlo con la spada. Sono l'«arroganza e l'aggressività, che tendono a disturbare la pace civile».¹¹⁵ Se poi qualcuno persiste nell'errore nelle cose fondamentali, che sono chiare, peccherà contro la propria coscienza e sarà trattato da peccatore. Chi invece rivela una coscienza erranea nelle cose di poco momento, sarà tollerato, se «mantiene le proprie posizioni in uno spirito cristiano di mansuetudine e amore».¹¹⁶

6. La civilizzazione della coscienza

La traversata della Bibbia

Per il protestantesimo settario, che faceva della Bibbia un testo perfetto, la distinzione tra credenze necessarie e indifferenti, utilizzata per individuare uno spazio in cui le chiese organizzate potessero esercitare il loro potere, perdeva senso, perché nulla di ciò che un credente trova nella Scrittura è indifferente. Che poi non tutti i credenti vi trovassero esattamente le stesse cose provava che nulla può sostituirsi all'ispirazione individuale. Per gli anglicani, come per i cattolici, la Scrittura aveva bisogno di una guida per essere intesa: per i cattolici l'autorità della chiesa era pari a quella della Scrittura, perché la sua esegesi era direttamente ispirata, come lo erano stati i redattori della Bibbia, mentre gli anglicani non mettevano in dubbio la superiorità del testo biblico e attribuivano al clero la semplice capacità di guidare i fedeli nella sua lettura, mostrando che anche le sue indicazioni, non necessarie per la salvezza, ma utili per mantenere l'ordine sociale, diventavano obbligatorie, se imposte dai sovrani su consiglio dei sacerdoti.

La chiesa d'Inghilterra pretendeva di modellare la propria opera interpretativa e il proprio culto sulla più antica tradizione apostolica. L'arcivescovo Laud era abbastanza liberale con i prelati colti e discreti, che si permettevano di sottilizzare sulla teologia e la disciplina ufficiali della chiesa d'Inghilterra, ma non ammetteva dissenso pubblico, soprattutto se occasione di ribellione politica.¹ A William Chillingworth, un protetto di Laud, era parso che, se si poteva fare affidamento sulla chiesa d'Inghilterra, tanto valeva rifugiarsi nella chiesa di Roma, più attendibile per l'antichità e la continuità della propria tradizione. Tornato al protestantesimo, Chillingworth mantenne una certa riserva su alcuni punti dell'anglicanesimo, ma non aderì neppure al protestantesimo nonconformista né alla causa parlamentare, ché anzi entrò nell'esercito del re. Nel 1637 pubblicò *The Religion of Protestants a Safe Way to Salvation*, per sostenere che nell'insegnamento della chiesa d'Inghilterra non c'era nulla di

sbagliato, anche se ci potevano essere contenuti superflui.²

Chillingworth era uno dei personaggi eminenti del circolo che si riuniva a Great Tew presso Lucius Cary, secondo visconte Falkland, e che era frequentato da Ben Jonson, Thomas Hobbes, Edward Hyde.³ I membri del circolo avevano un'atteggiamento critico nei confronti dell'episcopato, soprattutto del potere politico che gli era stato conferito, anche se non ne approvavano l'abolizione completa. Inoltre erano favorevoli all'allontanamento dei personaggi ai quali si imputava la politica antiparlamentare di Carlo I. Queste idee circolavano in un'area più vasta del Great Tew, che arrivava a personaggi come John Selden,⁴ apprezzato da Chillingworth. Profondo conoscitore delle istituzioni religiose, Selden aveva mostrato quanto fosse difficile sanare i conflitti religiosi utilizzando la distinzione tradizionale tra aspetti fondamentali o necessari e aspetti indifferenti o circostanziali della religione, perché questi ultimi erano parti essenziali della vita religiosa effettiva. Chillingworth insisteva sul fatto che non erano le varietà essenziali, ma i dissensi sugli aspetti indifferenti delle religioni a creare i conflitti religiosi: si doveva certamente fare e credere tutto ciò che si riteneva richiesto dalla Scrittura, dove le cose importanti sono dette con chiarezza, e tuttavia si doveva ammettere che nella Scrittura ci fossero cose suscettibili di interpretazioni diverse, del tutto legittime. Il protestantesimo diventava così non tanto un'unica confessione, ma una pluralità di professioni di fede, anche in conflitto tra loro; si poteva soltanto cercar di evitare che il conflitto diventasse una guerra.

Era stato Selden a esplorare le istituzioni che avevano lasciato la loro impronta nella storia religiosa del mondo pagano, di quello ebraico e di quello cristiano, mostrando che le istituzioni sono più fondamentali delle leggi esplicite e danno ragione dei mutamenti e delle continuità riscontrabili nella storia religiosa. Per orientarsi in tradizioni così varie occorreva non andare in cerca di un'autorità che mettesse a tacere i dubbi, ma affidarsi alla ragione. Nella filosofia antica la ragione era intesa come qualcosa di indipendente dagli stati psicologici, ai quali l'esperienza religiosa rendeva i filosofi medievali particolarmente sensibili, e la coscienza era stata lo strumento per

collegare l'idea classica di ragione con gli stati psicologici. La concezione aristotelica della ragione, intesa come accesso alla verità e guida sicura dei comportamenti, aveva contribuito a fare della legge naturale il contenuto della coscienza, ma negli ambienti umanistici circolava anche un'altra idea della ragione, diffusa da Cicerone, che l'aveva appresa dai filosofi della cosiddetta Media Accademia, di Arcesilao e Carneade, per i quali la dialettica, considerata da Platone lo strumento principale della ragione, non muoveva da principi per arrivare a conclusioni, attraverso procedure quasi meccaniche, secondo il modello logico aristotelico, ma consisteva nell'esame di soluzioni contrarie per ciascun problema: *in utramque partem disputare* era la formula usata nella cultura romana. Ci si potevano aspettare conclusioni soltanto probabili, nel senso che il termine aveva nella tradizione filosofica antica, in cui significava qualcosa come "credibile", "verosimile", "fornito di qualche prova", ben diverso dal concetto moderno di probabilità come misura. Questa idea di ragione sembrava adatta a una coscienza non più ridotta alla consapevolezza della legge naturale e considerata sede di dubbi e timori.⁵

L'introvabile legge di natura

Nella *History of Tythes*, del 1618, Selden aveva dimostrato che le decime, alle quali la chiesa anglicana si richiamava, per dare un fondamento alle proprie pretese, non erano un'istituzione originaria della religione ebraica. Selden applicava il metodo storico alla storia ebraica, pagana o cristiana, per mostrare che i precedenti storici non potevano essere usati per avvalorare pretese del presente. Nel 1640, con *De Jure Naturali et Gentium juxta Disciplinam Ebraeorum*, Selden demoliva l'idea che dalla legge mosaica, depurata di ciò che era peculiare al popolo ebraico, fosse possibile ricavare un codice essenziale, cui ridurre la legge di natura. Erano stati gli ebrei a ritenere che la legge mosaica fosse sostanzialmente la legge naturale, in vigore dopo il diluvio, cui tutti i popoli erano tenuti, ma quella era appunto l'idea ebraica di legge naturale, condizionata dalla legge mosaica, che era per il popolo ebraico quello che il diritto civile era per il popolo romano. Nel V libro del *De Jure Naturali* Selden applicava questa impostazione alla legalizzazione del divorzio. Gli ebrei sapevano bene che in natura qualsiasi unione di un uomo e una donna, che si accoppino e convivano, è un matrimonio senza bisogno di una consacrazione religiosa. Erano stati gruppi umani diversi a introdurre regole per disciplinare le unioni naturali, e anche gli ebrei lo avevano fatto, dando una sanzione religiosa al matrimonio con cerimonie religiose ed emanando regole per il suo scioglimento. Dunque una società familiare naturale non era mai esistita e gli ebrei riconoscevano la libertà di divorziare; né Gesù l'aveva negata, limitandosi a rispondere a domande provocatorie, con le quali si intendeva farlo apparire come un contestatore della legge, ma che riguardavano una disputa tra due scuole ebraiche, in dissenso sull'interpretazione del divorzio. In generale gli ebrei, ritenendo l'unione tra i sessi nello stato di natura un legame temporaneo, avevano regolato il matrimonio in modo assai libero, certamente lontano dall'idea del matrimonio monogamico e indissolubile introdotta dal diritto canonico. Nella *Uxor Ebraica* del 1646,

annunciata nella prefazione del *De Jure Naturali* come già pronta per le stampe e più volte menzionata nel resto dello scritto, Selden giungeva ad attribuire agli ebrei la poligamia, rendendo sempre più difficile dare un fondamento storico all'idea di matrimonio ereditata dagli ordinamenti protestanti.

Anche Martin Bucer, nel *De regno Christi*,⁶ si era richiamato alla legge ebraica, per suggerire a Edoardo VI come disciplinare il matrimonio in un regno cristiano, affrontando il problema della liceità e della disciplina del divorzio. In materia c'erano le pronunce di Gesù, riportate nei Vangeli, dalle quali si era ricavata la proibizione del divorzio e il divieto per il coniuge abbandonato, anche se innocente, di riposarsi, soprattutto se si trattava di una donna. Ma Bucer osservava che matrimonio e divorzio erano previsti e disciplinati nelle leggi antiche, da quella romana a quella ebraica, e che erano materia propria della legislazione civile, sulla quale Gesù non aveva voluto intervenire, soprattutto se si trattava della legge ebraica. Gesù aveva raccomandato di intendere il matrimonio come una società santa, fondata sull'amore reciproco e non destinata soltanto alla procreazione. Gli imperatori cristiani avevano dovuto emanare una disciplina punitiva, limitando la separazione dei coniugi ai soli casi di infedeltà e vietando loro di risposarsi, anche se innocenti, per tener conto delle tendenze che si stavano affermando nella chiesa, a partire da Agostino, e codificate dal diritto canonico.

Al pari di Selden,⁷ che citava nella seconda edizione, del 1644, di *The Doctrine and Discipline of Divorce*, uscito nel 1643, e di Bucer, cui nel 1644 dedicava *Judgment of Martin Bucer Concerning Divorce*, John Milton trovava nella Bibbia giustificazione del divorzio indipendentemente dalla colpa dei coniugi, dalla fornicazione e dall'adulterio.⁸ Come insegnava Selden, con la legge mosaica gli ebrei si erano proposti di tradurre la legge naturale in termini positivi e Gesù non si era mai pronunciato contro la legge mosaica, ma si era limitato a esprimere un parere su interpretazioni controverse di questa legge in materia di divorzio. L'avvento di Gesù aveva liberato dal giogo della legge *cerimoniale* ebraica, mentre quella che interpretava la legge naturale era rimasta in vigore, e questa consentiva il divorzio,

non lo imponeva, tra le cose indifferenti. La legge ebraica non conteneva il divieto assoluto di divorzio, indebitamente ricavato dal Vangelo, e rispetto a questa interpretazione della legge evangelica era una legge di libertà, perché teneva conto della condizione dell'uomo caduto. Il peccato originale era spesso invocato per giustificare l'imposizione di una forte disciplina, capace di domare, anche energicamente, la volontà umana corrotta. Poiché il peccato aveva confuso la coscienza e, attraverso di essa, il mondo, mescolando irrimediabilmente bene e male, la legge non poteva essere usata come un coltello, capace di separarli: si doveva tener conto, proprio come faceva la legge mosaica sul divorzio, della situazione effettiva degli uomini, che nel matrimonio cercano di porre rimedio alla propria solitudine e che non deve essere mantenuto quando i coniugi non possono più tenersi compagnia.⁹

La coscienza erronea

Le idee di Milton sul divorzio non piacquero ed egli dovette difendere il proprio diritto di sostenerle pubblicando nel 1644 l'Areopagitica, in cui affrontava il problema del trattamento degli errori. Come i difensori della libertà di coscienza, Milton sosteneva che l'errore non va represso con mezzi coercitivi, ma va corretto con strumenti pacifici, quali sono le argomentazioni. I libri non vanno vietati, perché il loro contenuto non è mai un pericolo per le coscienze, a meno che «la volontà e la coscienza non siano corrotte»,¹⁰ come insegna la massima paolina per la quale ogni cosa è pura per chi è puro. Per giustificare la censura delle arti, Platone aveva detto che le immagini dei vizi sono come le erbe cattive, brucando le quali l'anima si ammala;¹¹ per Milton «i libri sono come i cibi e le carni, alcuni fatti di roba buona, altri di roba cattiva», e tuttavia Dio «ha lasciato la scelta alla discrezione di ciascuno. Un cibo sano per uno stomaco malato non è molto diverso da un cibo insalubre e non si può escludere che i libri migliori siano occasioni di male per una mente maliziosa». ¹² Ma c'è una differenza tra i cibi cattivi, che una sana cottura non può rendere nutrienti, e «i libri cattivi, i quali sono utili per molte cose a un lettore discreto e giudizioso, a fare scoperte, a confutare, a mettere in guardia e a illustrare». Non aveva detto il dotto Selden che «tutte le opinioni, perfino gli errori, conosciute, lette e confrontate sono di grande utilità e aiuto per ottenere nel modo più rapido possibile la massima verità»? ¹³ La coscienza sana può scegliere con giudizio, ma «bene e male che conosciamo nello spazio di questo mondo crescono insieme quasi inseparabilmente e la conoscenza del bene è così avviluppata e intrecciata con la conoscenza del male ed è difficile da sbrogliare per le tante ingannevoli somiglianze, che i semi che furono confusamente infusi nella nostra psiche ... non erano meno mescolati». La mela fatale mangiata dai nostri progenitori fece sì che «la conoscenza del bene e del male, come due gemelli attaccati insieme, saltasse nel mondo». ¹⁴ Nella «condizione dell'uomo quale è ora, quale sapienza potrebbe indicare le scelte, quale continenza

imporre proibizioni senza la conoscenza del male?» Il «vero guerriero cristiano» conosce le lusinghe del vizio e se ne astiene.¹⁵

Se «ciò che ci purifica è il confronto e il confronto si fa con ciò che è contrario, ... come potremmo esplorare le regioni del peccato e della falsità con più sicurezza e minor pericolo che leggendo ogni sorta di trattati e ascoltando ragioni di ogni tipo?»¹⁶ La tradizione filosofica aveva spesso cercato di mettere insieme due elementi apparentemente inconciliabili, come il fatto che nella coscienza si rivela la legge morale e che la coscienza sia anche il luogo in cui trovano posto le immagini ingannevoli del bene, quelle che orientano le azioni, ma spesso le sviano verso il male, costituito dai beni apparenti. I teologi medievali avevano cercato di separare i due aspetti, purificando il rapporto con il bene attraverso la scintilla della sinderesi e confinando nella coscienza l'adattamento alle circostanze e gli inganni che ne possono nascere. Ma per Milton il peccato aveva inquinato la coscienza, che non può liberarsi dalle circostanze e non costituisce una zona in cui si conserva il senso del bene. La coscienza caduta, attraverso le immagini che produce, inquina a sua volta il mondo e, appunto per questo, non può essere inquinata dal contenuto dei libri. Se si deve temere «l'infezione che può derivare» dai libri, ... la Bibbia sarebbe la prima fonte di quell'infezione».¹⁷ Dio non aveva impedito il peccato di Adamo, la fonte della mescolanza di bene e male, dopo la quale è necessario conoscere il male, per evitarlo: «ad Adamo aveva dato la ragione, la libertà di scegliere, perché la ragione non è nient'altro che scegliere» e una ragione siffatta ha reso Adamo un essere diverso da una macchina.¹⁸

Milton si rendeva conto che queste idee evocavano l'immagine delle eresie.¹⁹ In un sonetto del 1647, riferendosi ai presbiteriani, in quel momento dominanti nel Lungo Parlamento, e in particolare a Thomas Edwards, avrebbe detto che anch'essi, come la chiesa d'Inghilterra, tentavano di usare «la spada civile» per «forzare le nostre coscienze che Cristo ha liberato»: così «uomini dei quali la vita, il sapere, la fede e i puri intenti sarebbero stati tenuti in grande considerazione ai tempi di Paolo debbono ora essere chiamati eretici e bollati come tali».²⁰ Invece «è meglio, più prudente e più cristiano tollerare molti che

costringere uno solo», anche se vanno esclusi dalla tolleranza «papismo e manifesta superstizione»; ma, prima di estirpare questi mali, bisogna «usare tutti i mezzi caritatevoli e compassionevoli per vincere e recuperare chi è debole e sviato».21

Selden non aveva del matrimonio un'idea "romantica" quale quella di Milton, tanto meno era disposto ad attribuirla agli ebrei, né riteneva che nella legge mosaica si potesse isolare un nucleo di regole appartenenti alla legge di natura, ma Milton e Selden, pur avendo storie diverse, davano dell'Antico Testamento un'immagine diversa da quella familiare al mondo protestante. Entrambi ritenevano che la legge ebraica non fosse un sistema univoco in cui fare tagli netti tra ciò che andava abbandonato e ciò che andava mantenuto. Entrambi usavano le formule che venivano impiegate nelle culture diverse alle quali appartenevano, ma ne cambiavano il contenuto. Selden, da anglicano, credeva che nell'organizzazione ecclesiastica dell'ebraismo ci fosse il precedente delle chiese cristiane, ma non ne faceva un modello univoco, perché le istituzioni religiose e politiche degli ebrei erano una realtà assai più complicata di quello che le formule dei riformatori facessero supporre. Se Chillingworth aveva considerato la Scrittura come il teatro di diversi possibili itinerari di lettura, Selden faceva delle istituzioni ebraiche qualcosa di simile e non era disposto a semplificare il problema ricorrendo al fantasma di un codice naturale. Milton sembrava più incline ad ammettere che nella legge mosaica ci fosse un nucleo naturale, rimasto intatto anche dopo l'avvento di Gesù, ma, come dimostrava il caso del divorzio, quel nucleo non emergeva da solo, con assoluta evidenza. Una lettura inappropriata del Vangelo rischiava di fare dell'invocazione della libertà cristiana lo strumento per introdurre un giogo, come si diceva nel gergo religioso del tempo, che la legge mosaica non aveva imposto.

Secondo le circostanze

Fin dal 1643 il parlamento aveva chiesto l'assistenza di un'assemblea che, riunendo a Westminster i rappresentanti dei diversi gruppi religiosi, avrebbe dovuto dare al paese una disciplina religiosa accettabile da tutti o quasi. I lavori si erano conclusi nel 1649 senza che nessun gruppo religioso si riconoscesse pienamente nei suoi risultati. Nel frattempo gli indipendenti avevano ottenuto il primato politico nel parlamento e nel governo, e alla fine il regime cromwelliano aveva instaurato una qualche disciplina religiosa. Dopo la morte di Cromwell, nell'ottobre del 1658, gli indipendenti si riunirono al Savoy Hotel e modificarono in parte le conclusioni alle quali era arrivata l'assemblea di Westminster. Nel 1661, dopo il ritorno di Carlo II, l'esperimento fu ripreso, con la convocazione, nell'appartamento di Gilbert Sheldon nel Savoy Hospital, di rappresentanti dei gruppi religiosi, nel tentativo di edificare una chiesa nazionale unitaria. Ma la conferenza del Savoy terminò presto, perché già nella seconda metà del 1661 il parlamento, in cui la fazione favorevole a una dura restaurazione della chiesa d'Inghilterra era maggioritaria, incominciò a emanare una legislazione ecclesiastica modellata sull'ordinamento episcopale, che toglieva senso ai tentativi di fondare una chiesa nazionale comprensiva e induceva i presbiteriani e gli altri puritani ad abbandonare la conferenza, dando luogo all'ampia zona dei protestanti nonconformisti. Ma i mesi tra l'arrivo di Carlo II e il fallimento della conferenza del Savoy furono densi di discussioni, perché mentre la nuova classe politica incominciava a sostituire le persone messe ai loro posti dalla repubblica, c'era ancora chi cercava di difendere il lascito della repubblica, "la vecchia buona causa", come si diceva.²²

Scrivendo a Henry Stubbe, a proposito del suo *Essay in Defence of the Good Old Cause*, del 1659, Locke sosteneva che, come le vicende recenti avevano mostrato, «gli uomini di diverse fedi possono tranquillamente riunirsi sotto lo stesso governo ... sebbene essi seguano strade diverse per andare in cielo». ²³ Per realizzare questa

prospettiva il clero episcopale avrebbe dovuto rinunciare alla forza che gli veniva dalla restaurazione della monarchia: era ciò che proponeva Edward Bagshaw in un opuscolo²⁴ in cui sosteneva che non si dovesse invocare l'intervento dell'autorità politica per regolamentare i modi per pregare e celebrare i riti. I difensori della vecchia buona causa, come Stubbe e Bagshaw, finirono con l'essere estromessi dall'università di Oxford, nella quale Locke rimase rendendosi presto conto che l'ottimismo espresso nella lettera a Stubbe era ormai fuori luogo. In un trattato inedito²⁵ criticò duramente Bagshaw, sostenendo che lasciare completamente libera la vita religiosa negli aspetti non essenziali, come potevano essere le modalità di culto, significava introdurre un'anarchia generalizzata e favorire la discordia sociale innescata dal dissenso religioso, come avevano dimostrato le guerre di religione che avevano messo sottosopra l'Europa.

In questa diagnosi la coscienza faceva una brutta figura. Locke alludeva ai *conscientious disorders* sorti in Inghilterra e puntava il dito contro «i maestri che mettono in allarme le coscienze dei loro zelanti seguaci e li dirigono contro il partito avverso». ²⁶ Non dalle leggi del magistrato poteva derivare una minaccia per la coscienza, tanto è vero che Paolo, nell'epistola ai Galati, aveva messo in guardia non contro i magistrati, ma contro «i falsi fratelli», che «prendevano le coscienze nel laccio della schiavitù della legge, intesa come legge necessaria e sanzionata dall'autorità divina, e perciò obbligannte le coscienze». ²⁷ Non si doveva identificare la libertà cristiana con la libertà di coscienza, perché «se i giudizi dei privati fossero le forme in cui modellare le leggi, c'è da chiedersi se noi avremmo anche solo una legge». Votato al bene della totalità e al «pubblico interesse», il magistrato deve contrastare le «opinioni dei privati», influenzati dai «propri interessi, ingannati dalla propria ignoranza e dalla propria smoderatezza», anche a costo di scontentare qualcuno. ²⁸

A proposito di quelli che erano attaccati alla vecchia legge e ai suoi tabù alimentari Paolo non aveva parlato di coscienze deboli, che nel gergo della controversistica religiosa inglese erano diventate le coscienze tenere? Anche per Locke «la coscienza deve essere trattata

con delicatezza (*tenderly*) e non deve subire imposizioni», ma «la coscienza non è altro che un'opinione sulla verità di una posizione pratica, che può concernere qualsiasi azione, tanto morale quanto religiosa, tanto civile quanto ecclesiastica»; perciò, «se la coscienza fosse un pretesto sufficiente per la tolleranza», come si potrebbe costringere un quacchero a togliersi il cappello in chiesa o a inginocchiarsi o imporre a un anabattista di pagare le decime, «poiché in spirito di carità dobbiamo pensare che essi, nella loro professione religiosa, siano sinceri come altri rispetto ai quali essi furono trovati meno vacillanti»?²⁹ Le coscienze deboli, per le quali Paolo aveva dimostrato riguardo, erano coscienze non illuminate, che «hanno scrupoli a proposito delle materie indifferenti».³⁰ Locke accettava l'inversione diventata tradizionale nella cultura anglicana, per la quale rivelano debolezza di coscienza non coloro che non sanno staccarsi dal culto tradizionale, ma quelli che hanno scrupoli a uniformarsi a esso. «Un magistrato cristiano deve trattare delicatamente i cristiani deboli, ma non deve curare le infermità e indulgere alle malattie di un piccolo gruppo di insoddisfatti a tal punto, da trascurare la pace e la sicurezza del tutto».³¹ Il magistrato «ha mandato non per esaminare i cuori, ma per prendersi cura delle azioni dei suoi sudditi».³² La privatizzazione della coscienza si accordava per Locke con la lunga tradizione che faceva della coscienza un luogo aperto alla conoscenza e all'intervento diretto di Dio: egli è «il giudice dei cuori, ha riservato per sé la conoscenza e la censura degli atti interni e li ha sottratti al giudizio di qualsiasi tribunale diverso dal suo».³³

Bagshaw difendeva le proprie posizioni partendo dalle tesi di Hooker e di Sanderson. L'opera di Hooker e le sue carte inedite erano state una specie di miniera cui si era attinto fino al 1651, quando ormai il Commonwealth si era affermato. La riedizione del testo hookeriano sarebbe ripresa nel 1662, con l'aggiunta del settimo libro di *The Laws of Ecclesiasticall Politie*. Uno dei cultori e custodi delle carte di Hooker era James Ussher, arcivescovo di Armagh, che si era battuto per difendere la chiesa anglicana d'Irlanda, di cui era primate. Calvinista, sospettava Laud e la chiesa carolina di tendenze arminiane e si era opposto ai tentativi di Carlo I, sostenuto da Laud, di concedere

la tolleranza ai cattolici irlandesi. Allo scoppio della guerra civile si era però schierato dalla parte del re e dell'episcopato, cercando anche di dimostrare, con ricerche antiquarie, la sua antichità. Tuttavia la difesa del protestantesimo condotta in Irlanda, l'opposizione a Laud e il rifiuto dell'arminianesimo gli avevano ottenuto il rispetto anche del regime cromwelliano. Nel 1661 James Tyrrell, amico di Locke, pubblicava di Ussher, di cui era nipote, *The Power Communicated by God to the Prince*, con la prefazione di Robert Sanderson. Di quest'ultimo nel 1660 erano uscite le lezioni tenute nel 1647 con il titolo *De obligatione conscientiae*. Quando Bagshaw si riferiva alle opere di Hooker e di Sanderson, che Locke diceva di conoscere poco, appena la prefazione dell'opera del primo,³⁴ poteva trattarsi di una mossa strumentale, perché Hooker, Ussher e Sanderson erano le figure alle quali si richiama la rinascita dell'anglicanesimo della Restaurazione. Hooker e Sanderson, secondo Bagshaw, sapevano di non poter attribuire al magistrato il potere di intervenire nelle cose determinate da Dio e perciò, per non lasciarlo privo di un potere religioso, avevano ammesso che potesse decidere nelle cose indifferenti. Ma in quali luoghi della Scrittura – si domandava Bagshaw – si trovava un mandato divino a legiferare sugli aspetti indifferenti della religione? Per Locke non si doveva cercare nella Scrittura qualcosa di specifico, perché bastava rifarsi al potere, genericamente concesso al magistrato, di disciplinare la vita pubblica. Nel clima di restaurazione anglicana, che Locke respirava a Oxford, accanto a personaggi come Tyrrell, Samuel Tilly e Gabriel Towerson, il potere del re si collocava negli spazi lasciati liberi dalla legge di natura e dalla rivelazione, cioè dalla legge morale e dalla fede, spazi nei quali il magistrato civile non corre il pericolo di interferire con la fede, ospite della coscienza.

In un trattato, scritto in latino nel 1664, Locke ritornava a Hooker con più attenzione e riprendeva la sua teoria della legge, ispirata all'idea medievale di legge naturale, secondo la quale le leggi di diverso tipo sono ordinate “a cascata”, in modo che la legge di un ordine possa determinare le cose lasciate libere (indifferenti) dalla legge di ordine superiore. I due livelli principali sono costituiti dalla legge divina e dalla legge umana, intesa come quella che «è sancita da

chi ha autorità e diritto sugli altri». ³⁵ Poi Locke aggiungeva una *lex fraterna vel charitatis*, che si inserisce negli spazi lasciati liberi dalle prime due leggi e restringe ulteriormente la nostra libertà. Sotto questa legge Locke poneva il caso, sollevato da Paolo, dei cristiani che restringono la propria libertà di consumare carni idolatriche, per non dar scandalo ai fratelli dalla coscienza debole. ³⁶ Ma Locke aggiungeva un ulteriore livello, in cui collocava la *lex monastica sive privata*, che restringe la nostra libertà negli spazi lasciati liberi dalle leggi dei primi tre livelli, e lo fa in nome della coscienza o di un patto. ³⁷

Su questo sfondo Locke definiva la «legge di coscienza» come «l'ultimo giudizio dell'intelletto pratico relativo sulla verità della proposizione morale che concerne le cose da fare». La coscienza dovrebbe perciò operare dopo le altre leggi, nello spazio residuo lasciato libero dalle leggi divina, umana e della carità. Ma Locke doveva ammettere che «Dio ha posto nel nostro petto un lume naturale e ha voluto che ci fosse sempre presente una specie di legislatore domestico, i cui editti non fosse lecito trasgredire neppure di un'unghia». La coscienza sembra così generare una *doppia obbligazione*, un'obbligazione stretta, dettata dalla luce naturale, e una relativa, che impone di fare, tra le cose che «noi siamo persuasi essere indifferenti», quelle che riteniamo doverose. ³⁸ Qui Locke collocava il caso delle paoline coscienze deboli, per rispettare le quali rinunciamo a fare cose lasciate libere dalle leggi superiori; ma il rispetto delle coscienze delicate si colloca nello spazio lasciato libero dalle leggi umane e non può essere invocato per giustificare una deroga alle leggi del magistrato.

Per evitare che il rispetto paolino per le coscienze deboli venisse inteso come una deroga a un legge superiore, Locke poneva nella legge di natura l'unica fonte dell'obbligazione, sostenendo che «tutte le leggi, rispetto all'obbligazione, sono evidentemente divine. Nessuna altra legge, oltre quella divina, obbliga la coscienza degli uomini direttamente e per sé, in quanto le altre obbligano gli uomini non per virtù propria e per forza innata, ma in virtù di un precetto divino». Le stesse leggi del magistrato devono essere obbedite perché Dio ha comandato di essere «sottomessi ai poteri supereminenti», sicché è

necessario obbedire a questa regola, e *non solum propter iram sed etiam propter conscientiam*.³⁹ Con queste affermazioni Locke sembrava rafforzare la legge divina, mentre in realtà rendeva le leggi di qualsiasi livello inalterabili da leggi di livello inferiore e inchiodava la legge dello scandalo all'ultimo gradino del sistema.

Nonostante le sue prese di distanza, Locke, che doveva muoversi con prudenza, perché proveniva da una famiglia vicina al partito parlamentare e perché aveva goduto della protezione di personaggi di quel partito, cercava di accostarsi alle idee di Hooker e di Ussher, anche tramite Tyrrell. *The Power Communicated by God* e la prefazione di Sanderson, perfino più chiara e importante del testo di Ussher, intendevano mostrare che l'obbedienza politica è un dovere di coscienza, anche nel caso delle prescrizioni religiose. Costruendo un sistema in cui tutte le leggi vengono riportate alla legge divina, Hooker aveva posto le basi per sostenere che tutte le leggi vanno obbedite *in coscienza*, perché l'obbligo ovvio di obbedire in coscienza alla legge divina si trasmette a tutti i gradi inferiori della gerarchia. Nel 1660 erano state pubblicate le lezioni sulle obbligazioni di coscienza, tenute nel 1647 da Sanderson,⁴⁰ un personaggio molto più compromesso di Ussher con la monarchia, perché era stato un protetto di Laud e cappellano di Carlo I. Professore a Oxford, prima la guerra e poi l'avvento della repubblica gli avevano molto limitato l'esercizio dell'insegnamento; con la Restaurazione, reintegrato come professore e nominato vescovo di Lincoln, si era segnalato come moderatore della conferenza del Savoy. Dopo la pubblicazione delle lezioni sulla coscienza avrebbe continuato a scrivere opere di casistica. La trattatistica sugli obblighi della coscienza non era diffusa nella cultura protestante, perché sembrava l'eredità della casistica cattolica, indebitata con la teoria della coscienza elaborata dai teologi medievali e suggerita dalle dottrine canonistiche.⁴¹ Infatti sia William Perkins, che nel 1596 aveva pubblicato *A Discourse of Conscience*, sia William Ames, che nel 1622 aveva pubblicato *Cases of Conscience*, si erano ampiamente riferiti alla letteratura medievale sulla coscienza e non avevano nascosto il loro debito nei confronti della casistica cattolica.

Uno spazio per la casistica si apriva proprio nel sistema hookeriano,

perché, riconducendo tutte le leggi a quella divina, Hooker doveva riconoscere che l'obbligazione di coscienza era *diretta*, in relazione alla legge divina, e *indiretta* o *derivata*, per le altre leggi. La dottrina medievale che, separando la sinderesi dalla coscienza, aveva lasciato alla seconda la valutazione delle circostanze, poteva essere richiamata proprio per la disciplina degli obblighi indiretti. Già Perkins aveva detto che «la coscienza non si occupa delle cose generali e tratta soltanto azioni particolari»: ⁴² «collocata da Dio tra sé e l'uomo», ⁴³ ha il compito di adattare alle circostanze sia «il potere vincolante del comandamento di Dio ... scritto nei libri dell'antico e del nuovo Testamento», ⁴⁴ sia «la legge di natura scritta in ogni cuore umano». ⁴⁵ Mentre i movimenti protestanti radicali collocavano nella coscienza la fonte di obblighi inviolabili, Perkins precisava che la Scrittura «non dà al sacerdote un potere sovrano di fare leggi, ma un potere di giudicare controversie, secondo le leggi fatte da Dio stesso». Posta la coscienza sul piano del *giudizio*, ne derivava che il giudizio su una controversia, se trasformato in legge, «vincola non la coscienza, ma l'uomo esterno per mantenere pace e ordine». Infatti un giudizio sul senso della parola di Dio potrebbe contenere un errore, sicché sottrarsi alla sentenza del tribunale che deve decidere una controversia «non genera la colpa del peccato», mentre è peccato «il disprezzo presuntuoso della sentenza, cioè dell'autorità stessa, che è ordinata da Dio». ⁴⁶ Secondo Perkins c'è una bella differenza tra la sottomissione *in coscienza* e la sottomissione *per la coscienza*. L'unica obbligazione *diretta* della coscienza è alla legge divina, mentre alla legge umana c'è soltanto un'obbligazione *indiretta*, sicché la coscienza, e non solo il timore delle pene, deve indurre all'obbedienza per non infrangere «la legge divina che istituisce la magistratura e che vincola la coscienze umane a obbedire i comandi legittimi dei magistrati». Perciò si deve condannare «come resistenza agli ordini di Dio non la singola infrazione del comando del magistrato, ma la trasgressione della legge divina che istituisce i magistrati e la loro autorità». ⁴⁷ Sebbene, una volta intervenuto il comando di un'autorità legittima, «l'azione sia necessaria, tuttavia rimane indifferente la cosa considerata in se stessa, senza tener conto della finalità della legge», al punto che «se la

pace, il bene comune e l'ordine conveniente possono essere mantenuti e i torti evitati con altri mezzi, l'atto può essere fatto o omesso senza peccato di fronte a Dio».48

Come Perkins, anche William Ames riteneva che soltanto Dio potesse vincolare la coscienza, con comandi diretti, come quelli impartiti con la rivelazione e quelli morali, «principi che risiedono naturalmente in noi», oppure indiretti, ricavabili con inferenze dai comandi diretti.49 Proprio alle inferenze morali Ames dedicava grande attenzione, recuperando anche la teoria del sillogismo pratico, elaborata dai teologi medievali, che apprezzava parecchio, ritenendo che essi, nell'intento di istruire i propri confessori, pur avendo generato superstizioni, avessero anche coltivato «alcune vene d'argento, dalle quali pensava di aver tratto alcune cose da non disprezzare».50 Da loro riprendeva anche la distinzione tra sinderesi e coscienza, che gli permetteva di stabilire una differenza netta tra comandi diretti e comandi indiretti. Ames poteva così asserire che, «sebbene gli uomini siano da Dio vincolati a obbedire in coscienza alle leggi degli uomini nelle circostanze dovute e giuste, tuttavia queste leggi umane, nella misura in cui sono leggi umane, non vincolano la coscienza». Pertanto «la coscienza è immediatamente soggetta a Dio e al suo volere e perciò non può sottomettersi a nessuna creatura senza idolatria».51

La connessione scolastica tra coscienza e legge di natura valeva anche per Selden, nonostante la sua avversione per la dottrina tradizionale della legge naturale, che era per lui non un corpo di leggi, ma una fonte di obblighi naturali. Quando li si viola, con aggressioni, spargimenti di sangue o uccisioni, sorgono scrupoli, nei quali consiste appunto la coscienza; ma quegli obblighi sono vuoti e tocca alle leggi internazionali o interne stabilire quali comportamenti ne costituiscano una violazione. Qualcosa univa Hobbes e Selden, che, partecipi dello spirito del Tew Circle, guardavano con diffidenza tanto all'anglicanesimo autoritario quanto al puritanesimo fanatico. E anche Hobbes accoglieva il legame tra coscienza e legge naturale, quando asseriva che «le leggi di natura concernono la coscienza» e perciò «le viola non soltanto chi fa qualche cosa contraria a esse, ma anche chi tiene un comportamento conforme a esse, se pensa che ciò che fa sia contrario a esse», perché chi agisce così «nel proprio giudizio disprezza la legge».52 Come Selden, anche Hobbes faceva della coscienza la convinzione soggettiva che qualcosa sia un obbligo, «il giudizio stabilizzato e l'opinione di una persona»,53 che nella vita reale «non può più governare le proprie azioni secondo la propria discrezione e il proprio giudizio o (che è lo stesso) secondo coscienza, in base a ciò che le occasioni che si offrono di volta in volta gli suggeriscono».54 Infatti, «se a ciascuno fosse concessa la libertà di seguire la propria coscienza, la differenza delle coscienze è tale che gli uomini non starebbero pacificamente insieme neppure per un'ora».55 Quando si costituisce l'autorità politica, cioè «si trasferisce a un altro il diritto di giudicare, ciò che viene comandato è giudizio di chi obbedisce tanto quanto è giudizio di chi comanda».56 Agire «contro la coscienza privata è un peccato, ma solo quando le leggi hanno lasciato al singolo la sua libertà, ma mai altrimenti»,57 mentre, quando si obbedisce a una legge, si agisce «secondo coscienza, ma non secondo la coscienza privata di chi obbedisce».58

La possibilità di un dissidio tra legge positiva e legge naturale, cui

la coscienza potrebbe rifarsi, era emerso quando ai «cristiani ... era stato concesso di prendere come senso della Scrittura quello che le assegnano o con la loro interpretazione privata o sulla base dell'interpretazione di chi non è stato autorizzato a darla da una pubblica autorità».59 A Hobbes «sembrava strano che in uno stato cristiano chiunque potesse avvalersi di qualsiasi occasione per negare la propria obbedienza all'autorità pubblica, adducendo la ragione che è meglio obbedire a Dio che all'uomo».60 In realtà «gli uomini mirano non soltanto alla libertà di coscienza, ma alla libertà delle loro azioni, e addirittura vanno oltre mirando alla libertà di persuadere gli altri delle proprie opinioni».61 La Bibbia condannava tutti i tentativi di «rifarsi alle coscienze private ... per togliere il governo della religione dalle mani di colui o coloro che hanno il potere sovrano nello stato».62 Anziché pretendere di essere autorità alternative ai legittimi governanti, gli apostoli e i loro successori si limitavano a «predicare ... spiegare ... persuadere», senza «mai in nessun modo costringere qualcuno a sottomettersi», perché «le leggi del regno dei cieli ... sono dettate soltanto alla coscienza, che non è soggetta all'imposizione e alla costrizione».63

Nello stato di natura la coscienza si trova da sola di fronte alla legge naturale, non articolata in disposizioni positive, ed è guerra, perché «ciascuno ha come propria regola la propria sopravvivenza e il proprio benessere»;64 e qui la coscienza ha un preciso campo d'azione. L'interpretazione della legge naturale come “legge di guerra”, resa popolare da Grozio, mirava a limitare la guerra, stabilendo che cosa non potesse essere modificato da una guerra (per esempio i rapporti giuridici interni alle società in guerra tra persone non direttamente coinvolte in essa) e quali azioni, anche ostili, i belligeranti potessero condurre. Era chiaro che gli eserciti sono fatti per esercitare la violenza e possono favorire lo scatenamento della violenza privata dei loro membri, ma questa dovrebbe essere tenuta a freno, perché la guerra è una forma di violenza collettiva e legale. Grozio sapeva che non c'era nessuna autorità legale superiore ai belligeranti in grado di imporre limiti alla loro violenza, ma riteneva che toccasse alla diplomazia non riconoscere ciò che era ottenuto con la violenza

illegale. Meno ottimista di Grozio sull'ordine internazionale, Hobbes si affidava alla coscienza: «la legge di natura comanda che in guerra gli uomini non sazino le loro crudeli passioni del momento»,⁶⁵ perché, «quando in coscienza non scorgano nessun beneficio che ne possa derivare»,⁶⁶ i combattenti devono astenersi dalla crudeltà, nonostante che, quando si impugnano le armi, le leggi tacciano e ci sia una «sola legge che vige nella guerra, che è la legge dell'onore». ⁶⁷ Un vincitore che sottragga ai vinti più beni di quelli che la propria sicurezza richiede apparirebbe ispirato dalla paura, che è una specie di sopravvalutazione dei pericoli, destinata a manifestarsi «in qualche azione disonorevole, che tradisce la consapevolezza della propria debolezza». ⁶⁸ Gli uomini coraggiosi e magnanimi si astengono dalla crudeltà per evitare il disonore. «Nello stato di natura, un persona in una condizione di ostilità con gli altri uomini ha titolo legittimo di sottomettere e uccidere, secondo quanto la sua coscienza e la sua discrezione gli suggeriscono, in nome della sicurezza e del beneficio che può trarne». ⁶⁹ La coscienza, più che una voce ammonitrice, capace di richiamarsi alla legge divina, è la valutazione dei danni e dei benefici che possono derivare dal confronto con gli altri, in base all'idea che ciascuno ha di sé, paragonata a quella che ne hanno gli altri. La paura suggerirebbe la distruzione degli avversari potenziali, ma l'onore, fondato sull'idea che altri hanno della nostra potenza, può far sorgere la paura che essi ne abbiano un'idea modesta. In questo gioco di potenza, onore, paura, consapevolezza di sé e giudizio degli altri emerge la funzione moderatrice della coscienza, tradizionalmente attribuita a un voce divina.

Lasciata emergere nella sua purezza solo nel momento estremo in cui, in guerra, si sta per incrudelire su un nemico vinto, la coscienza può diventare una minaccia per la pace, quando compare l'ordine politico, perché essa è il luogo in cui si collocano «le opinioni che sembrano giustificare i comportamenti di ribellione e dare loro parvenza di diritto, come l'opinione che una persona non può legittimamente fare nulla contro la propria coscienza privata». ⁷⁰ I contemporanei di Hobbes videro in queste idee la giustificazione di una totale sottomissione al sovrano, mentre invece Hobbes esprimeva

idee diffuse nella cultura inglese seicentesca, soprattutto in quella di matrice anglicana liberale, che avversava il potere politico dei vescovi, ma apprezzava la capacità di orientamento offerto dalla chiesa e la conservazione delle tradizioni ecclesiastiche ben fondate. In *The Doctor and Student* del 1518, Christopher St. Germain aveva visto nella legge inglese una guida per orientare le coscienze⁷¹ e Hooker aveva stabilito una continuità tra legge naturale, legge civile e legge ecclesiastica. Ma anche la casistica, sia quella di Perkins e Ames, non lontani dalla mentalità puritana, sia quella decisamente anglicana di Sanderson, tendeva a considerare il sistema delle leggi (naturale, politica ed ecclesiastica) come un corpo relativamente unitario, con passaggi fluidi e continui da un tipo di norme all'altro, fatto per orientare le persone nelle loro scelte. Ancora nel 1681, nel *Dialogue Between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, pubblicato postumo, Hobbes riprendeva un tema caro ai re Stuart, riportando le decisioni politiche al «giudizio della coscienza del re»,⁷² un tema che Carlo I aveva sempre cercato di far valere contro le pretese dei suoi sudditi, pronti ad appellarsi alle proprie coscienze private. Hobbes ammetteva che ci fossero leggi atte a impedire ai re d'Inghilterra di usare in modo improprio forza e beni, per esempio per procurarsi gloria attraverso le conquiste, e non per proteggere i sudditi e assicurare la pace interna. Ma era stato il parlamento, durante le guerre civili, a fare un uso improprio di quelle leggi, per impedire azioni legittime del re. Il parlamento aveva ampiamente profittato del fatto che gli uomini desiderano cose impossibili, come essere tutelati senza pagare le tasse necessarie per provvedere alla difesa; in questi casi la resistenza ai tentativi di contrastare i desideri impossibili prende la forma dei turbamenti di coscienza.⁷³

Finite le guerre civili, il contrasto «tra legge e coscienza» si riproponeva come contrasto «tra legge ed equità»,⁷⁴ che poteva verificarsi quando veniva emessa una sentenza ingiusta. Un debitore, se riesce a evitare l'ingiunzione a pagare il proprio debito, resta pur sempre «obbligato in coscienza a pagare il creditore».⁷⁵ Per Edward Coke «l'equità è una sorta di ragione perfetta, che interpreta e corregge la legge scritta», mentre Hobbes sosteneva che «nessuno può

emendare una legge, se non chi l'ha fatta». Difensore della tradizione giuridica, conservata nelle corti di *common law*, in alternativa agli statuti regi o parlamentari, Coke attribuiva alle sentenze di *common law* il rango di vere e proprie leggi; Hobbes opponeva che gli errori giudiziari si correggono «emendando non la legge, ma i giudizi soltanto quando sono sbagliati».76 Legge ed equità non rappresentano due principi alternativi, perché l'equità entra in gioco soltanto nell'applicazione della legge ai casi particolari; e negli stati non esiste una legge anteriore alla legge positiva, che imponga un campione di giustizia, cui le leggi positive debbano adeguarsi, dal momento che sono le leggi positive a stabilire che cosa sia giusto e che cosa non lo sia. I giuristi possono dare consigli, ma possono emanare sentenze anche persone diverse dai giudici, come «i vescovi che sono di solito persone capaci e ragionevoli, obbligati dalla loro professione a studiare l'equità, perché questa è la legge di Dio ... dottori nei casi di coscienza».77 Secondo Hobbes, «Coke presumeva troppo nel fare di ogni giudicatura, legale e di equità, una funzione esclusiva dei giuristi di *common law*, come se né laici che siano uomini d'onore né Lord spirituali, che sono i più esperti nell'esame di questioni di equità e di casi di coscienza, fossero adatti a giudicare l'intenzione e il significato degli statuti citati e discussi». Costoro «non hanno di solito molto tempo da sottrarre alle loro occupazioni ordinarie in modo da diventare capaci di trattare cause in tribunale, ma certamente sono, specialmente i vescovi, i più capaci di giudicare le questioni religiose, cioè (come Edward Coke riconosceva) le questioni di *common law*, che non siano questioni di sangue».78

Hobbes non aveva simpatia per i vescovi e nel vivo delle guerre civili li aveva messi sullo stesso piano dei predicatori puritani e degli agitatori del parlamento e dell'esercito, ma dopo la Restaurazione, nonostante il ritorno in forze della chiesa anglicana e l'avversione che i vescovi nutrivano nei suoi confronti, assunse posizioni analoghe a quelle di Sanderson e della chiesa anglicana, anche senza dividerne la teologia, includendo i vescovi tra i saggi che, al pari di giudici e Lord, possono indirizzare le coscienze dei sudditi. Più che teorizzare l'individualismo possessivo o prefigurare lo stato moderno

burocratico, come vogliono molti suoi interpreti, Hobbes pensava a una società politica in cui le leggi politiche rispondessero a ciò che molti teorici del diritto naturale si aspettavano dalla legge di natura, e re, giudici, vescovi e nobili fossero capaci di orientare opinioni e modi di vita dei sudditi. Il legame forte tra coscienza e legge naturale, che risaliva alla teologia medievale e ai canonisti, era sciolto: le persone nella loro coscienza si richiamano alla legge naturale, ma si tratta di un rapporto perturbato dalle opinioni che esse hanno in proposito e soprattutto dai rapporti di potenza, veri o immaginari, tra gli uomini. Quello della coscienza è un mondo disordinato⁷⁹ e minaccioso, che va disciplinato da autorità non solo dotate di forza, ma esperte di comportamenti umani e che solo la condivisione di conoscenze rende attendibile. Richiamarsi alla coscienza, più che un appello a una legge suprema, su cui le persone hanno opinioni diverse, ha un valore quando mette in gioco conoscenze anche modeste, ma comuni, come quelle che in un tribunale vengono accolte come testimonianze. Infatti la coscienza non ha più nulla a che fare con il “conosci te stesso”, perché rientra nell’opinione, che consiste «nel prendere per vero ciò che si dice», ma, «quando due o più persone hanno conoscenza di un unico e medesimo fatto, si dice che essi ne sono consci l’uno all’altro, che è la stessa cosa che dire che lo conoscono insieme». ⁸⁰

Riferendosi ai dibattiti politici e religiosi innescati dalle guerre di religione, Hobbes diceva che «uomini fortemente attaccati alle proprie opinioni, che contenevano novità ... avevano aggiunto a queste loro opinioni il riverito nome di coscienza ... con la pretesa di sapere che esse erano vere, mentre tutt’al più sapevano di pensare in quel modo». ⁸¹ Egli riconduceva così il significato morale, religioso e politico della coscienza alla *consapevolezza soggettiva*, troncando il suo aggancio con la ragione, intesa come la facoltà dei principi. Questo legame si era già attenuato quando si era richiesto il rispetto per la coscienza, semplicemente perché essa è il luogo delle credenze spontanee, riservato all’intervento diretto di Dio. Per Hobbes la spontaneità delle credenze non era un valore assoluto, né una ragione sufficiente per respingere l’imposizione di un culto religioso: l’imposizione di una disciplina religiosa non è di per sé negativa, né

una credenza spontanea merita di per sé un particolare rispetto.[82](#)

Non bastava che Cartesio avesse detto che gli animali sono semplici macchine, perché ora un impudente scrittore moderno giungeva alla «conclusione prodigiosa che tutti gli esseri pensanti e gli uomini stessi non sono in realtà nient'altro che macchine e automi; e avrebbe potuto dire che il cielo è terra, il colore è suono, il numero figura».83 Nessuno dei materialisti antichi era arrivato «a un tal grado di stoltezza o impudenza» di quello scrittore, il quale sostiene che pensiero, intelligenza e volizione altro non sono che movimento locale o meccanismo nelle parti interne del cervello e del cuore o che la mente stessa è soltanto movimento in qualche parte del corpo organico».84 Per reagire a queste cose Ralph Cudworth pubblicava nel 1678 *The True Intellectual System of the Universe*, in cui sosteneva l'esistenza di una «sostanza incorporea»85 e presentava come «una verità certa, al pari di qualsiasi verità geometrica, che pensiero e intelletto non possono essere in nessun modo il risultato della composizione di grandezze, figure, luoghi e movimenti locali, cioè delle cose che possiamo attribuire ai corpi».86

Cudworth partecipava così alla caccia al Leviatano,87 che in tutta Europa si era scatenata contro Hobbes, lo «scrittore moderno» cui Cudworth alludeva. Ma Cudworth non voleva riesumare il naturalismo antico, che attribuiva il senso, la vita e l'intelletto direttamente alla materia, perché intendeva mostrare come la materia non fosse la causa *adeguata* delle prestazioni intellettuali, a meno di collocare nella materia, senza dirlo, entità occulte, come erano appunto le qualità naturali e le forme sostanziali degli antichi e degli scolastici. Cudworth si rendeva conto che Cartesio, riconducendo la materia all'estensione, aveva eliminato le forme sostanziali dell'aristotelismo scolastico, senza ridurre, come aveva fatto Hobbes, le funzioni mentali a processi materiali meccanici. Cartesio aveva però “materializzato” la geometria, che era di solito riferita a entità immateriali, tutt'al più intermedie tra le cose e le idee pure, e aveva eliminato dalla materia qualsiasi presenza spirituale: non era questa la premessa per eliminare

il governo divino del mondo e introdurre l'ateismo?

La radice dell'errore cartesiano stava nella supposizione che «l'essenza del pensiero consistesse nella coscienza espressa», la quale è assente da un'ampia porzione della realtà, in cui agisce «una vita plastica della natura ... che si suppone agisca senza l'immaginazione animale o la consapevolezza (*consciousness*) espressa». Infatti la vita agisce «o con la consapevolezza espressa e la *synaísthesis* o senza di essa», nel suo «livello più basso», che costituisce «la vita plastica della natura». C'è perciò «un'azione distinta dal movimento locale, ossia un'energia vitale, che non è accompagnata dall'immaginazione o consapevolezza insita nell'energia della vita animale ... una semplice energia interna o una autocinesi vitale, priva della duplicazione che è inclusa nella natura della *synaísthesis*». ⁸⁸ Se si intende il pensiero come «co-scienza e consapevolezza, che fa sì che un essere sia presente a se stesso», non si può dire che esso sia diffuso nella natura. Eppure c'è qualcosa che «muove la materia o dà un fine al suo movimento ... in virtù di qualche altra energia, diversa da sé, così come è ragionevole pensare che essa stessa abbia qualche simpatia vitale». Ma «entrambe queste cose possono non avere consapevolezza chiara ed espressa». ⁸⁹

Cudworth parlava di forze spirituali capaci di plasmare la materia, agendo anche magicamente e per simpatia, disposte secondo la “scala dell'essere”, cara alla tradizione platonica, per la quale la realtà presenta una gerarchia di livelli. Era un rifiuto della filosofia cartesiana dell'uniformità, suggerita dalla geometria euclidea, ma anche della tesi che tutto ciò che non è estensione è pensiero. Per evitare ogni commistione di pensiero e materia, Cartesio aveva attribuito tutta la sensibilità alla materia, facendone un fenomeno puramente meccanico. Invece Cudworth ammetteva una «energia vitale senza *synaísthesis* chiara ed espressa, coscienza e consapevolezza», alla quale ricorreva per spiegare che nell'uomo stesso oltre alla consapevolezza ci sono stati come il sonno profondo, la letargia e l'apoplezia o la vita embrionale. Dunque «la consapevolezza chiara ed espressa non è essenziale alla vita» ⁹⁰ e neppure al pensiero, perché ci possono essere forme di pensiero non consapevole nei fenomeni naturali, ma anche stati mentali non

consapevoli, come possono essere quelli di un «geometra che dorme», il quale «ha in sé in qualche modo tutti i suoi teoremi geometrici e tutte le sue conoscenze». In generale si deve riconoscere che «anche l'anima può avere in se stessa qualche energia effettiva, di cui non è espressamente conscia».91

Quando aveva argomentato *cogito, ergo sum*, Cartesio non aveva dedicato molta attenzione alla natura della conoscenza impiegata in quella inferenza, perché lo interessava la forza del nesso tra *cogito* e *sum*. Era stato Hobbes a obiettare a Cartesio che, se tutta la certezza della conoscenza si fonda sull'evidenza del pensiero, che ha nella conoscenza di sé il primo e più sicuro aggancio con la realtà, la conoscenza di qualsiasi oggetto deve la propria attendibilità al fatto di essere la conoscenza di un io che sa di conoscere un oggetto. Ma la stessa conoscenza che l'io ha di sé dovrà dipendere dalla conoscenza che un io ha di conoscere se stesso, aprendo così un processo all'infinito, perché ogni conoscenza di sé richiederà una precedente conoscenza di sé. Per evitare questa minaccia, Cartesio aveva dovuto attribuire un carattere speciale alla conoscenza di sé, che non ha bisogno di sdoppiarsi. Egli non sottilizzava troppo quando parlava del pensiero, usando molti termini, tra i quali "coscienza", ma nella discussione con Hobbes doveva ricorrere al carattere riflessivo della conoscenza di sé, che la distingue da ogni altra forma di conoscenza e, nello stesso tempo, ne fa il fondamento di ogni tipo di evidenza possibile. Era dunque Hobbes che costringeva Cartesio a fare della coscienza come riflessione dell'io su se stesso il punto centrale della propria interpretazione del pensiero; ed era Hobbes l'obiettivo principale di Cudworth, che pure rimproverava a Cartesio la riduzione del pensiero a conoscenza di sé.

Ugo Thiel ha sostanzialmente confermato la notizia dell'*Oxford Dictionary*, da sempre presa per buona, che Cudworth per primo avrebbe introdotto il termine *consciousness* nel linguaggio filosofico inglese. Tuttavia Thiel ha anche osservato che né in Cudworth né subito dopo di lui il termine, che acquisterà rilevanza solo nel tardo Seicento, è stato adoperato in modo tecnicamente significativo. Del resto la parola non compariva per la prima volta nell'opera di

Cudworth, perché già Henry More, un suo “collega di platonismo” a Cambridge, lo aveva occasionalmente adoperato,⁹² e la teoria della conoscenza riflessiva, che aveva avuto qualche sviluppo nella filosofia medievale, a cominciare da Tommaso, era menzionata nei lessici di Goclenius (1613) e Micraelius (1662).⁹³ Tommaso diceva che l'intelletto comprende le cose, per esempio una pietra, non la *species* della pietra, «a meno che proceda per riflessione sopra se stesso»,⁹⁴ infatti quando conosce se stesso «l'intelletto *riflette* sopra se stesso e con la medesima riflessione comprende sia il proprio comprendere sia la specie con cui comprende». ⁹⁵ Ma nel *De principio individuationis* pseudotomistico, si diceva che «due sono i modi della riflessione, con uno dei quali l'intelletto conosce se stesso e le cose che gli appartengono, con l'altro le cose che appartengono all'oggetto». ⁹⁶ Questo secondo modo era però stato effettivamente riconosciuto da Tommaso, per il quale «il nostro intelletto conosce direttamente soltanto gli universali, ma indirettamente e quasi con una certa riflessione può conoscere l'oggetto singolo», un procedimento che comporta una «conversione» dai concetti intelligibili alle immagini, dalle quali i concetti sono astratti. ⁹⁷ La metafora ottica, della luce che torna indietro rimandata dallo specchio, era applicata principalmente all'autoconoscenza dell'intelletto, ma l'idea del ritorno si proponeva anche quando si trattava di spiegare la conoscenza degli oggetti individuali, intesa appunto come un ritorno dai concetti alle immagini sensibili, dalle quali essi erano stati astratti. Ma, come osserva Thiel, *reflexio* e *conscientia* non venivano mai connesse, perché la *conscientia* era usata in contesti che avevano a che fare con la morale e il diritto. Questa connessione aveva *dato forza* alla coscienza, collegata alla legge naturale, ma aveva distolto l'attenzione dal suo aspetto propriamente conoscitivo, per cui essa accompagna sempre un'altra conoscenza, rivolta verso l'esterno, di cui ha bisogno per sussistere, eccetto che nel motore immobile aristotelico.

Cartesio trovava la coscienza già liberata dalla stretta connessione con la legge naturale, almeno da quando Montaigne ne aveva fatto la sede del mondo privato in cui si era rinchiuso, rifiutando il mondo pubblico, in cui hanno corso le finzioni, tra le quali appunto la legge

naturale. Thiel cita Anthony Cade, che in *A Sermon on the Nature of Conscience*, del 1621, parlava della coscienza come di «una cronaca o un registro o un archivio di pensieri, parole e azioni sia buone sia cattive».98 Cartesio poteva così mettere “coscienza”, accanto a “riflessione”, tra i termini che usava liberamente per indicare il pensiero. Peraltro la conoscenza riflessiva si liberava, almeno in parte, dalla posizione subordinata che aveva nella tradizione filosofica, via via che si diffondeva l’uso della metafora dello specchio, per dar conto del modo in cui gli oggetti si riflettono nella mente, generando un’immagine, che è una specie di duplicazione della cosa. Il tema, entrato nella metafisica della luce,99 lungo un filone alternativo a quello tomista, compariva nelle opere di Ruggero e di Francesco Bacone: proprio Francesco Bacone aveva assegnato alla riflessione la conoscenza di se stessi, ma aveva anche messo in guardia contro le deformazioni, che possono essere prodotte dallo “specchio della mente”, quando si guarda alle cose attraverso le loro immagini mentali.100 Per conoscere se stessi bisogna utilizzare la mente come uno specchio, mentre per conoscere le cose è bene guardarle direttamente.

Poiché faceva della coscienza la condivisione di conoscenze tra almeno due persone, Hobbes considerava l’autocoscienza che attribuiva a Cartesio una specie di concetto degenerato, ottenuto assorbendo la coscienza all’interno di una sola persona e dandole un carattere pienamente riflessivo. Cudworth non poteva certamente seguire Hobbes nelle critiche a Cartesio e anzi doveva schierarsi dalla parte di Cartesio, sottolineando con maggior forza di lui il carattere riflessivo del pensiero nella sua forma superiore, ma aggiungeva che Cartesio aveva sbagliato, quando aveva preteso di ridurre a questa forma tutto ciò che appartiene al pensiero, abbandonando al regno della meccanica una parte importante della vita spirituale. Cudworth riprendeva a questo proposto un termine ricavato dal linguaggio filosofico di Plotino, *synaísthesis*, composto con la parola *syn*, come la parola *syneídesis*, tradotta in latino con *conscientia*, in cui era presente *cum* equivalente a *syn*. Era però significativo che Cudworth non si rifacesse a *syneídesis* e preferisse il termine plotiniano, perché Plotino

usava quella parola per indicare la consapevolezza e la conoscenza proprie della natura nella sua attività spontanea.¹⁰¹ Inoltre Plotino ricorreva a quel termine per spiegare la sensibilità che si poteva attribuire al cielo e al cosmo, cosa non facile, perché la sensibilità nasce negli animali dall'incontro di un corpo con qualcosa di esterno, che potrebbe metterlo in pericolo, mentre il cosmo non ha nulla di esterno, che possa minacciarlo. Plotino osservava però che il tutto ha una *synaísthesis*, quale quella che noi abbiamo di noi stessi: anche noi infatti siamo in grado di percepire i mutamenti interni del nostro corpo, che ci appaiono come effetto di qualcosa di esterno, mentre in realtà essi sorgono quando una parte del corpo ne percepisce un'altra.¹⁰²

I neoplatonici, più dei platonici originari, cercavano la presenza di forze spirituali nelle cose, anche nei loro aspetti apparentemente soltanto materiali, forze che, secondo loro, la magia sapeva cogliere, diventando strumento di iniziazione filosofica. Per Cudworth la magia permetteva appunto di individuare le forme di spiritualità presenti nella natura e non tutte riconducibili alle forme esplicite di pensiero e alle conoscenze di grado più alto. Del resto egli riteneva che il pensiero avesse diverse forme e gradi e potesse esistere in modi inconsapevoli, per esempio nel sonno; e le nozioni più impegnative, come quelle matematiche, non si conservano forse anche quando non vengono esplicitamente richiamate alla mente? Tutto ciò permetteva a Cudworth di accettare la tesi che Hobbes considerava esiziale per Cartesio, cioè che la forma più elevata di pensiero è l'autoconoscenza, facendone però una forma specifica di pensiero, isolabile dalle altre, senza più pericolo che saltasse fuori un regresso all'infinito.

Quando, nel 1667, Locke mise per iscritto le proprie idee sulla tolleranza, in un'opera che non pubblicò e che è stata edita soltanto dall'Ottocento in poi con il titolo di *Essay Concerning Toleration*, mantenne un nucleo di pensiero che risaliva agli scritti dei primi anni sessanta: il potere politico non può e non deve intervenire sulle credenze religiose, sia perché esse sono incontrollabili, sia perché, se imposte, non avrebbero alcun valore religioso. Ma sugli aspetti esterni della vita religiosa, sui quali il magistrato può intervenire con efficacia, Locke cambiava idea rispetto alle posizioni sostenute negli scritti giovanili, attingendo, contro l'anglicanesimo intransigente del parlamento della Restaurazione, all'anglicanesimo illuminato di personaggi come Chillingworth, per i quali non esistevano cose indifferenti in religione, dove ognuno fa ciò che ritiene importante per la salvezza. D'altra parte il sovrano non è competente a decidere su ciò che porta al paradiso, né può risarcire chi si perdesse seguendo una sua indicazione erronea. Sui comportamenti religiosi che possono influire sui rapporti tra le persone il magistrato può intervenire, ma soltanto per salvaguardare l'ordine e tutelare la libertà e i beni materiali dei suoi sudditi, non per dare orientamenti religiosi. Egli deve anche impedire che un culto religioso trasgredisca le norme morali, ma solo nella misura in cui esse sono condizioni necessarie per mantenere l'ordine politico.

Locke riteneva che i doveri morali riguardanti i rapporti tra le persone costituissero «soltanto una piccola parte delle dispute sulla libertà di coscienza»,¹⁰³ un tema su cui aveva esagerato sia chi aveva preteso «l'obbedienza assoluta», sia chi aveva reclamato «una universale libertà». ¹⁰⁴ Infatti, «ambizione, orgoglio, risentimento, faziosità o qualunque altro ingrediente del genere» potrebbero mescolarsi «a ciò che qualcuno chiama coscienza». ¹⁰⁵ Perciò «la coscienza o la persuasione dei sudditi non può essere il criterio cui il magistrato possa o debba ispirare le proprie leggi, che dovrebbero mirare al bene di tutti i suoi sudditi, senza tener conto delle fantasie

di una parte», mentre «non ci sarebbe cosa così indifferente che la coscienza di questo o di quello non se ne immischi», finendo con «l'eliminare completamente tutte le leggi civili».106 Simmetricamente chi detiene il potere politico deve riferirsi alla propria coscienza, non per imporre le proprie convinzioni, ma con lo scrupolo di perseguire il bene dei sudditi.107

Che le credenze religiose siano spontanee, disponibili solo a Dio, sottratte al controllo politico, capace di generare soltanto ipocrisia, se pretendesse di imporle, era un tema largamente trattato, almeno da Erasmo in poi, negli scritti sulla tolleranza. Tuttavia non si potevano ridurre tutti i contenuti delle religioni alle credenze, perché c'erano i comportamenti esterni. Locke dava conto del fatto che non tutti i comportamenti possono essere coperti dalla medesima garanzia di cui godono le credenze pure, distinguendo tra la mente (*mind*) e l'intelletto (*understanding*), da un lato, e la coscienza (*conscience*), dall'altro. Alla mente e all'intelletto non si comanda, mentre giustificare un comportamento riportandolo alla propria incoercibile coscienza significa sottrarre al giudizio pubblico atti esterni, ben conoscibili e controllabili. Il *Saggio sull'intelligenza umana* sviluppava in modo sistematico l'analisi della mente, cioè della consapevolezza indipendente da giudizi morali. I contenuti della mente sono accompagnati da una consapevolezza di sé, come c'era da aspettarsi dall'impianto cartesiano della filosofia lockiana, ma, poiché non faceva della conoscenza di sé il criterio fondamentale della verità delle proposizioni o dell'esistenza delle cose, Locke non era preoccupato del regresso all'infinito, che Hobbes aveva scorto nel *cogito* cartesiano; e così poteva recuperare la certezza assoluta, ancorché circoscritta al soggetto, rispetto alla quale Hobbes aveva fatto valere il primato della conoscenza condivisa.108

La consapevolezza offre certezze limitate, ma incontrovertibili: se si ha un'idea, si sa di averla e ci si accorge con sicurezza di esistere. Invece la coscienza ha un carattere ambiguo: infatti, se si bada alle «azioni degli uomini», e non a ciò che essi dicono, si capisce subito che «la regola della virtù non è il loro principio interno». Anche se sono più riconosciuti che praticati, i principi morali non verrebbero

mai rinnegati esplicitamente: «la coscienza ci trattiene da violazioni del genere, in modo da preservare l'obbligazione interna e la saldezza della regola»,¹⁰⁹ ma «molte persone possono dare il proprio assenso a diverse regole morali e convincersi dell'obbligo di rispettarle nello stesso modo in cui arrivano alla conoscenza di altre cose», cioè attraverso «l'educazione, le compagnie frequentate e i costumi del proprio paese». La coscienza «non è nient'altro che la nostra opinione o il nostro giudizio sulla correttezza o scorrettezza morale delle nostre azioni», ma «persone con la medesima inclinazione di coscienza fanno ciò che altri evitano». ¹¹⁰ Il contenuto della coscienza è tutt'altro che uniforme e attendibile: ci sono regole considerate principi morali da chi le trasgredisce e persone diverse possono attribuire forza morale a regole differenti.

Il riferimento a un nucleo di comportamenti morali, come i vizi e le virtù, che nel *Saggio sulla tolleranza* del 1667 erano presentati come le condizioni necessarie per la sussistenza della società politica, diventava più problematico dopo che nel *Saggio sull'intelligenza umana* Locke aveva respinto la tesi che i principi morali siano innati, citando la dissonanza tra il riconoscimento dei principi e la loro osservanza e (cosa ancora più grave) il fatto che regole diverse, e perfino incompatibili, vengano riconosciute come principi morali. Ciò non voleva dire che tutte le interpretazioni delle regole morali fossero valide e non escludeva neppure che alla fine ci fosse un nucleo di regole necessarie per il mantenimento della società, ma la sede di quel nucleo era comunque l'opinione e un'opinione sufficientemente diffusa da essere significativa per un gruppo sociale. Era stato Hobbes a collocare nella sfera dell'opinione le credenze alle quali le persone assegnano il valore di principi morali. Per Hobbes ciò non voleva dire che i principi morali fossero arbitrari, ch  anzi egli credeva che fossero stabiliti nella legge naturale; sennonch  considerava la legge di natura un sistema di obbligazioni indeterminate, alle quali solo un potere sovrano pu  dare un contenuto. Locke, il quale non aveva una teoria della sovranit  cos  potente e pervasiva, riteneva per  che i principi morali andassero giudicati non in base alle convinzioni delle persone e alla loro sincerit , ma tenendo conto della loro efficacia. La

coscienza può contenere convinzioni morali, pretesti, giustificazioni di comportamenti scorretti, regole arbitrarie, che costituiscono una nebulosa di opinioni, le quali tuttavia, in una società che minimamente funzioni, danno luogo a un nucleo di comportamenti efficaci nel reprimere le condotte dannose e nel remunerare quelle che contribuiscono al mantenimento della convivenza.

Mentre si indeboliva l'attendibilità della coscienza come guida morale, nelle *Lettere sulla tolleranza* la conformità di una pratica religiosa alla coscienza era considerata condizione necessaria perché essa potesse avere valore religioso. Per quanto potesse sembrare paradossale, era all'opera il medesimo criterio dell'efficacia, che Locke faceva valere nell'interpretazione delle regole morali interpersonali. La coscienza morale, invocata dalle persone, per presentare i propri comportamenti come realizzazioni di una regola o esemplificazioni di virtù, non è una giustificazione sufficiente, perché il giudizio individuale può essere distorto dalle circostanze nelle quali viene pronunciato. Occorre perciò un controllo oggettivo delle credenze individuali, che solo la legge, magari anche soltanto la legge della consuetudine, può dare. Nelle credenze religiose prevale la conformità alle convinzioni della coscienza e apparentemente non conta la loro verità oggettiva soltanto perché nessuna autorità terrena potrebbe garantire la loro efficacia ai fini della salvezza; e nessun sovrano potrebbe assicurare che Dio salverà un suo suddito, perché ha seguito il percorso di salvezza imposto dalle sue leggi.

Locke avrebbe trovato ragionevole che i cristiani, almeno quelli liberi dalla tirannia papale, si trovassero concordi nel condividere poche credenze e poche regole di condotta, facilmente ricavabili dalla Scrittura. Così come sarebbe stato possibile enunciare le regole del comportamento morale, dimostrabili, secondo lui, proprio come lo sono i teoremi della geometria. Ma Locke non si illudeva che la maggior parte delle persone, costrette a faticare per procurarsi il necessario per vivere, avesse tempo e capacità per andare in cerca dei teoremi morali o per esplorare il Vangelo, come potrebbe fare un dotto illuminato. Gli uomini reali fanno parte di gruppi religiosi, nei quali vengono ammaestrati da ministri e predicatori, che insegnano

cose da credere e cose da praticare; ed è già molto se in quelle costellazioni di credenze e pratiche ci sono, mescolate a credenze superflue e pratiche arbitrarie, le poche cose che Dio pretende che si credano e le regole essenziali dei comportamenti interpersonali. La coscienza individuale sovrintende agli uni e agli altri, in modo soggettivo e dubbio, come c'è da attendersi da una facoltà che agisce nella sfera delle opinioni. Quando l'arbitrarietà della coscienza supera certi limiti e mette in pericolo i rapporti tra le persone e i loro beni esterni, il sovrano può intervenire, perché in questo caso gli effetti dei suoi interventi sono visibili e gli si può chiedere conto della loro efficacia. Ma, quando si tratta di comportamenti religiosi, che non sono una minaccia per la libertà e la proprietà di nessuno e hanno efficacia solo sulla vita dopo la morte, alla quale non si estende il potere di nessun sovrano, bisogna «lasciare gli uomini alle proprie coscienze».¹¹¹

Le metamorfosi dell'onore

Hobbes aveva fatto dell'onore una forma primitiva di coscienza, che nello stato di natura argina gli estremi della violenza, esercitando una funzione che la società civile avrebbe sostituito con un ordinamento esplicito dei titoli d'onore. Hobbes interpretava così il passaggio dalla società feudale a quella che gli storici avrebbero chiamato “moderna”, seguendo un percorso che anche altri filosofi moderni, come Montaigne, Cartesio e Locke, seguivano, quando consideravano l'ordine politico tradizionale come un semplice strumento per imporre la disciplina ai sudditi. Hobbes ricavava la nascita dell'onore e la sua funzione inibitrice da sentimenti non generosi, come l'orgoglio e la paura, con un'ingegnosa meccanica psicologica e morale. Era tipico di Hobbes eliminare quanto c'era di edificante nella cultura morale tradizionale, cercando i meccanismi con i quali regole efficaci riescono ad affermarsi attraverso sentimenti e credenze arbitrarie, una procedura seguita anche da Locke, quando aveva posto le indicazioni della coscienza morale tra le opinioni. Di tutto ciò teneva conto il terzo conte di Shaftesbury, quando tracciava l'origine della «falsa coscienza», che genera «immagini false di virtù e presenta come nobile, audace o degno ciò che è irrazionale e assurdo»: così opera in particolare l'onore, su cui si reggono «una falsa religione o un costume prevalente», per i quali «si stimano e apprezzano come virtù cose che in realtà non lo sono». Compaiono così personaggi come «il fanatico crudele o il bigotto, il persecutore, l'assassino, il bravo, il pirata o qualsiasi malfattore di minor livello, che sono la negazione della società umana in generale e contraddicono l'affettività naturale».112

Shaftesbury respingeva la riduzione della coscienza morale a opinione, perché riteneva che ci fosse una *coscienza naturale*, non ricavabile dall'orgoglio e dall'onore e che non deriva dalla trasformazione dell'egoismo in socialità, tentato da molte teorie etiche seicentesche. C'è infatti un «piacere sociale» originario, che produce un vero e proprio «godimento mentale», risvegliato dal «senso di bruttezza di ciò che è indegno e innaturale». La forma originaria e

“naturale” della coscienza, se nasce da qualcosa di negativo, sorge dal «senso della bruttezza di un misfatto e di una ingiustizia», cioè dal rammarico o dal rimorso. Shaftesbury ammetteva che «una creatura razionale considerasse orribilmente offensiva e gravosa un’azione o un comportamento che sa essere pregiudizievole al proprio interesse o felicità», ma aggiungeva che era una cosa «orribilmente offensiva e gravosa» anche «rendersi conto, riflettendo nella propria mente, di un’azione o comportamento ingiusto, che sa essere naturalmente odioso e indegno». Ed è questa seconda cosa che costituiva per Shaftesbury la coscienza «in senso morale o religioso», distinta da «sgomento e terrore di Dio», che «non implica di per sé la coscienza», dal momento che «non si ritiene che qualcuno sia più coscienzioso per paura degli spiriti cattivi, evocazioni, incantesimi o di qualunque cosa che possa derivare da una natura ingiusta, capricciosa o demoniaca». Preoccupato di rifiutare qualsiasi meccanismo che permettesse di far derivare la socialità e il riconoscimento degli altri da metamorfosi dell’egoismo, Shaftesbury respingeva il tentativo di ricavare la coscienza da paure religiose, un percorso che l’edonismo filosofico seicentesco non aveva disdegnato. Neppure «la paura dell’inferno – dichiarava – implica la coscienza», a meno che sia accompagnata dalla preoccupazione per ciò che è sbagliato, odioso, moralmente brutto e indegno». La «coscienza religiosa» presuppone la «coscienza morale o naturale» e, pur nella «paura della punizione divina ... riceve la propria forza dal riconoscimento della bruttezza morale e odiosità di un atto». Shaftesbury poneva nella coscienza anche le false immagini della divinità, le sue maschere demoniache, alle quali collegava superstizioni e falsi timori. La coscienza religiosa andava corretta con la coscienza morale, che non è una facoltà solitaria, perché anzi avvia alla socialità. Tradizionalmente la socialità era collegata alla legge naturale, che tuttavia dopo le sue interpretazioni in chiave edonistica, da Hobbes a Locke, era meno attraente: Shaftesbury preferiva rifarsi alla teoria classica delle virtù e puntare sulle virtù intellettuali, che generano piaceri di ordine superiore.

Per non fare della coscienza una semplice opinione arbitraria, occorreva restituirle la funzione di «principio guida», «porla sul

proprio trono», per «schiacciare sotto i propri piedi i desideri corporei».113 La teoria classica dell'anima poteva offrire il trono, perché in essa c'erano virtù superiori, proprio quelle deputate a mantenere la gerarchia interna tra le parti dell'anima. Ciò che cambiava era la caratterizzazione di quelle virtù, che nella teoria classica erano virtù intellettuali, promotrici anche della socializzazione, ma solo tra eletti e solo in modo indiretto: si trattava adesso di farne delle virtù sociali e altruistiche, capaci di contrastare le tendenze egoistiche della natura umana. Hobbes e i teorici della legge naturale avevano tracciato un cammino dell'umanità da uno stato selvaggio, in cui potevano agire forme primitive di regolazione, come orgoglio e paura, sentimenti dai quali poteva derivare un senso distorto dell'onore. Invece gli uomini hanno «forze impiantate nella loro natura», con le quali possono dar vita a società rette su virtù altruistiche. Se «prendiamo in considerazione l'insieme della natura umana, per perturbata e corrotta che possa essere,... in particolare gli affetti comuni e benigni e il senso morale, che possiamo anche chiamare coscienza naturale, vediamo chiaramente che i vizi non sono connaturati alla nostra natura». La storia dell'umanità non deve essere segnata dall'ossessione della ferinità originaria, da cui si è liberata, una metafora delle guerre di religione che avevano tormentato l'Europa seicentesca; semmai il pericolo è quello della corruzione possibile della società civilizzata, che si prospetta quando prevalgono «certe parti della nostra natura, certi desideri», che «ci portano verso molti vizi».

Nella *Nouvelle Héloïse* Julie d'Étanges cercava di dissuadere Saint-Preux dal battersi con Édouard Bornston, un rifiuto che gli avrebbe sicuramente attirato il disprezzo. Julie contrapponeva questo disprezzo a quello che «viene da se stessi quando si fa il male», e sviluppava un'arzigogolata argomentazione per contrapposizioni: se si fa il bene gli altri ci disprezzano, se si fa il male siamo noi a disprezzare noi stessi. Perché mai il giudizio di se stessi dovrebbe essere più attendibile di quello degli altri? Qui entrava in campo la coscienza contro «vili pregiudizi»: se non si versa il sangue, a meno che non sia «per servire la patria, proteggere chi è debole, compiere i

doveri più pericolosi e difendere, a prezzo del proprio sangue, ciò che è più caro, in scontri giusti e onesti», si ottiene «la sicurezza della coscienza» e si «cammina a testa alta», perché risulterà che «si ha meno paura di morire che di fare il male». Infatti «il bene e l'onesto non dipendono dal giudizio degli uomini, ma dalla natura delle cose» e l'approvazione universale non cancellerebbe la vergogna di un'azione.¹¹⁴ Anche qui la coscienza appariva soprattutto come quella che ostacola l'egoismo e indirizza al sacrificio di sé per la patria e la difesa dei deboli, fino alla morte, ma essa dava il meglio di sé più nell'accettazione della sofferenza, anche estrema, che nella composizione armonica delle proprie virtù con l'interesse degli altri. Ciò che è pubblico e condiviso e che si esprime attraverso l'opinione degli altri è quasi sempre sbagliato e non conforta la coscienza, che «smentisce continuamente l'approvazione pubblica». Questa condiziona il comportamento privato, crea «scrupoli che spesso conducono al vizio attraverso il cammino dell'onore».¹¹⁵ Ancora l'onore, l'interiorizzazione di gerarchie e regole che governano le società prima delle leggi o intorno a esse. Ossessionati dalla ricerca di un ordine sociale non troppo sensibile ai modi imprecisi con i quali le gerarchie sociali vigenti di fatto esercitano il controllo della collettività, i filosofi diffidavano dell'onore, facendone uno strumento primitivo di disciplina o la proiezione di rapporti gerarchici fondati su privilegi e prevaricazioni. All'onore andava sostituita la virtù, ma una virtù che fosse il riconoscimento dell'interesse degli altri o addirittura la mortificazione del proprio. Nell'onore, riconosciuto da Hobbes come la virtù rozza dello stato di natura, domato dall'ordine politico, si poteva cogliere il sapore della società aspra, tormentata dalle guerre di religione, dominata dall'idea che i sovrani sapessero imporsi sull'anarchia di immunità, libertà e poteri locali. Nell'Inghilterra augustea di Shaftesbury o nella Scozia di Hutcheson le virtù autentiche e l'onore non avevano nulla di arcigno o eroico e il riconoscimento dell'interesse altrui era un atto cortese, che non comportava il sacrificio di sé. Al contrario, nella Francia di Rousseau la patria o la difesa dei deboli, fino alla propria immolazione, erano le cose che la coscienza richiedeva.

Filosofi inglesi e scozzesi settecenteschi avevano riformato la teoria classica dell'anima puntando sui sentimenti, più che sulla conoscenza, per qualificare le parti superiori dell'anima, e anche Rousseau condannava i filosofi che avevano commesso l'errore di guardare all'intelligenza, nella quale tra uomini e animali ci può essere effettivamente soltanto una differenza di grado: così erano giunti al punto di «sostenere che c'è una maggiore differenza tra un uomo e un altro uomo che tra un uomo e un animale». Invece gli uomini sono *agenti liberi*, diversi dagli animali, i quali possono soltanto obbedire agli ordini della natura, mentre l'uomo «riconosce di essere libero di acconsentire o di resistere, ed è soprattutto nella coscienza di questa libertà che si mostra la spiritualità della sua anima». La fisica spiega perfino la sensibilità e i meccanismi psicologici, ma «soltanto nella potenza della volontà o piuttosto della scelta e nel sentimento di questa potenza si trovano atti puramente spirituali, che non possono essere in nessun modo spiegati dalle leggi della meccanica».116 Rousseau diffidava della filosofia che si stava sviluppando negli ambienti raffinati e “civilizzati” della metropoli, alla quale contrapponeva la filosofia della provincia e della natura. I filosofi che in Inghilterra e in Scozia correggevano le interpretazioni tradizionali dell'anima puntavano sulla socialità urbana, sul mondo delle buone maniere. Per Rousseau i filosofi civilizzati, ai quali preferiva i contadini, più che «amici della saggezza», erano «una manica di ciarlatani che sbraitano su una pubblica piazza, ciascuno per attirare gente dalla propria parte», seminando soltanto confusione, perché «questo sostiene che non ci sono né virtù né vizio e che bene e male morale sono chimere, quello che gli uomini sono dei lupi e possono divorarsi gli uni con gli altri senza scrupoli di coscienza».117 Era dunque urgente ritornare all'interpretazione tradizionale della coscienza, che la collegava alla legge di natura, perché i principi della virtù, «scienza sublime delle anime semplici, ... sono scolpiti in tutti i cuori: ... basta ascoltare la voce della coscienza nel silenzio delle passioni».118 Agli intellettuali, che cercano la gloria nella repubblica delle lettere, Rousseau contrapponeva un sapere popolare, che comportava non soltanto il ritorno alla connessione tradizionale tra

coscienza e legge di natura, ma una ripresa della teoria classica dell'anima, pur con toni intimistici, assenti nelle sue versioni originarie, ma ben presenti nell'esortazione a «rientrare al fondo del cuore e a consultare la voce segreta della coscienza»,¹¹⁹ perché «gli atti della coscienza non sono giudizi, ma sentimenti». È vero che «tutte le nostre idee vengono dall'esterno», come insegnava Condillac, ma «i sentimenti che le apprezzano sono dentro di noi».¹²⁰ Con «un intelletto senza regola e una ragione senza un principio ci si perde di errore in errore», mentre la coscienza è «un istinto divino, una voce immortale e celeste, guida sicura di un essere ignorante e limitato, ma intelligente e libero, giudice infallibile del bene e del male, che rende l'uomo simile a Dio».¹²¹

Rousseau immaginava, e qualche volta tentava, di fuggire dalla società, di immergersi nella natura, in una piccola città, sulle rive di un lago, per cogliere i principi che il suo paziente amico Hume faceva emergere dal commercio con gli uomini e faceva consistere in regole, magari in sé non perfette, ma praticate in comune. Per Rousseau la certezza morale è qualcosa di solitario: se si evita di far conto sui «principi di un'alta filosofia», si possono trovare le regole «al fondo del cuore, scritte dalla natura in caratteri indelebili». Allora «tutto ciò che sento essere bene è bene, tutto ciò che sento essere male è male: il migliore di tutti i casuisti è la coscienza; e soltanto quando si mercanteggia con essa si ricorre alle sottigliezze della ragione». Solo al fondo del *proprio* cuore si scopre che «facendo il nostro bene a scapito degli altri facciamo del male», perché «troppo spesso la ragione ci inganna,... ma la coscienza non inganna mai, è la vera guida dell'uomo: è per l'anima ciò che l'istinto è per il corpo».¹²² Alle «nostre proprie massime» Rousseau contrapponeva «un principio innato di giustizia e di virtù», che giace «al fondo delle anime», un principio cui dà «il nome di coscienza».¹²³ Ampiamente presente nella *Nouvelle Héloïse* e nell'*Emilio*, il termine “coscienza” era praticamente assente dal *Contratto sociale*, l'opera che delineava una società diversa da quella foggata dalle arti e dalle tecniche, una società austera, per la quale però vale la pena di spargere il sangue, che non va sciupato in stupidi duelli, per difendere il senso dell'onore.¹²⁴

Come per Hobbes, anche per Hume una delle cose che governa il comportamento umano nello stato naturale è l'orgoglio; e ciò che «più comunemente produce la passione dell'orgoglio è la proprietà ... una relazione tra una persona e un oggetto che permette a quella persona l'uso e il possesso libero di quell'oggetto, ma lo proibisce a chiunque altro, senza violare le leggi della giustizia e l'equità morale». Il carattere naturale della moralità derivava perciò dalle caratteristiche della proprietà, cioè di «una specie particolare di azione causale» tra le cose e le persone. Sullo sfondo c'era la concezione lockiana della proprietà, che ne collocava il fondamento nel lavoro, ma Hume non si impegnava con l'ideologia del lavoro, preferendo sostituire al lavoro una generica relazione causale, che faceva della «giustizia ... una virtù che ha un'influenza naturale e originaria sulla mente umana». Hume poteva riconoscere che chi ritiene la giustizia una virtù artificiale può riferirsi al fatto che «il costume e le leggi civili tengono il posto della coscienza naturale e producono in qualche misura i medesimi effetti»,¹²⁵ ma aggiungeva al costume e alle leggi civili «l'onore». Nel passaggio dal sistema naturale al sistema artificiale la proprietà ha una funzione centrale, perché «la menzione della proprietà porta naturalmente il nostro pensiero al proprietario e la menzione del proprietario alla proprietà». Né si tratta soltanto di connessione di idee, perché si produce anche una «transizione di affetti» e perciò, «se nasce un piacere o un dolore da un oggetto connesso con noi dalla proprietà, possiamo essere certi che devono nascere orgoglio o umiliazione».¹²⁶ In un sistema artificiale il costume e le leggi civili disciplinano l'onore e danno stabilità alle gerarchie che su di esso si fondano e che nello stato di natura si reggono esclusivamente sul possesso delle cose.

Ciò che gli eredi seicenteschi della teoria della legge naturale, come Grozio, Hobbes, Spinoza, Pufendorf e Locke, attribuivano a ragione e contratto e i moralisti settecenteschi, come Shaftesbury e Hutcheson, riferivano alle virtù superiori e al senso morale, poteva essere ricondotto, per Hume, a «obbligazioni naturali», che si formano intorno a promesse e fedeltà, precondizioni naturali dei governi civili, i quali, a loro volta sono istituiti per dare stabilità a quei vincoli

naturali. Nello stesso modo si formano «le obbligazioni morali dell'onore e della coscienza».¹²⁷ Separando nettamente coscienza e ragione, Hume metteva fine a tutti i tentativi di inserire la coscienza nella teoria classica dell'anima. «Le azioni – diceva – non traggono il loro merito dalla conformità alla ragione né il loro demerito dall'essere contrarie a essa»: infatti «la ragione, come non può mai immediatamente impedire o produrre un'azione contrastandola o approvandola, così non può essere la fonte del bene e del male morale ... Le azioni possono essere lodevoli o biasimabili, ma non possono essere ragionevoli o irragionevoli ... Il merito e il demerito delle azioni spesso sono in contrasto con le nostre tendenze naturali e le controllano, mentre la ragione non può esercitare un'influenza di questo genere. Perciò le distinzioni morali non sono le figlie della ragione, che è del tutto inattiva e non può mai essere la fonte di un principio così attivo come la coscienza o il senso morale».¹²⁸ Hume conservava il collegamento tra coscienza e moralità, avvalendosi del concetto hutchesoniano di “senso morale”, ma non connetteva il senso morale alla ragione né lo collocava nelle “parti alte” dell'anima, descritte dalla teoria filosofica tradizionale.

C'è dunque una continuità tra obbligazioni naturali e obbligazioni artificiali, perché le seconde danno disciplina e stabilità alle prime: un passaggio che la teoria politica moderna aveva messo al proprio centro, quando aveva trattato la transizione dallo stato di natura allo stato civile. Dai teorici moderni della politica Hume raccoglieva l'idea che all'uomo fosse connaturata la tendenza, che si rivela nell'instabilità dello stato di natura, a rovesciare qualsiasi ordine, una tendenza che può essere fronteggiata soltanto con la prospettiva dei grandi vantaggi derivanti dall'ordine politico, capaci di soddisfare gli interessi costanti e profondi delle persone. Ma non serve affidare alla ragione la raccomandazione di una prospettiva del genere, mentre giova «attribuire l'idea di vizio e bruttezza morale alle azioni sediziose e sleali», estendendo questa valutazione «all'ingiustizia privata di ogni specie e in particolare alla rottura delle promesse», sapendo che «la libertà e l'estensione dei rapporti umani dipendono completamente dalla fedeltà alle promesse». La fedeltà alle promesse era il

fondamento dei «doveri pubblici» come di quelli privati. L'eliminazione del contratto e della legge naturale permetteva a Hume di togliere di mezzo il problema dello scostamento della morale privata, che deve obbedire alla legge naturale, rivelata dalla coscienza, dagli obblighi politici e legali nei confronti di un sovrano che trasgredisce legge naturale e contratto sociale: la vita pubblica, come quella privata, si basa su promesse, che vengono prima di leggi e contratti. Ma Hume non mancava di aggiungere un po' di malizia, quando aggiungeva che «l'educazione e l'artificio dei politici concorrono a caricare la lealtà di un'ulteriore moralità e a bollare ogni ribellione con un maggior grado di colpa e infamia. E non c'è da meravigliarsi se i politici sono molto industriosi nell'inculcare queste nozioni quando il loro interesse è particolarmente coinvolto».129

Nella storia inglese Hume trovava conferma delle manipolazioni alle quali è esposta la coscienza. L'abate Dunstan si era impadronito della coscienza di re Edred, servendosi della «più bassa superstizione»;130 e in generale il clero si era servito del richiamo alla coscienza per sottrarsi al potere dei re, e non per nobili motivi, ma semplicemente per difendere privilegi e ricchezze. Se c'era un sovrano tormentato da sinceri scrupoli di coscienza era stato Enrico VIII, mai preso sul serio dagli ecclesiastici, che invece gli avevano rinfacciato i suoi obblighi matrimoniali solo quando egli aveva rivendicato l'autonomia del potere regio e la libertà religiosa dei suoi sudditi. Il carattere ambiguo della coscienza era emerso drammaticamente nelle guerre civili inglesi, quando la fedeltà alla coscienza aveva ispirato a Carlo I una condotta improvvida, mentre in nome della libertà di coscienza i puritani sopprimevano la chiesa d'Inghilterra. Il vero campione «di un'aperta sincerità e di una coscienza scrupolosa» era stato Cromwell, che aveva saputo imporre limitazioni ad agitatori politici e a soldati che «rivendicano una libertà di coscienza illimitata», evitando di fare, come aveva fatto Carlo I, concessioni che «in coscienza pensava che non avrebbe potuto mantenere».131 Ma giustamente «molti consideravano la più fortunata delle circostanze che Cromwell aveva incontrato l'essere morto in un momento molto critico»,132 che non avrebbe potuto dominare. La verifica delle

difficoltà di «una generale libertà di coscienza» sarebbe stata fornita da Giacomo II, il quale avrebbe dovuto fronteggiare vescovi che si richiamavano a temi che erano sempre stati usati dai nonconformisti, come il rifiuto della «obbedienza attiva in casi contrari alla coscienza».133

Hume non si illudeva che dalla superstizione si potesse essere difesi «dalla sapienza vana e dalla virtù improduttiva» dei filosofi che cercano «gli applausi ignoranti degli uomini, non le solide riflessioni della propria coscienza».134 In che cosa consistevano le “solide riflessioni della propria coscienza”? Orgoglio, onore, promesse sono tutte cose che nascono in occasioni particolari e possono istituire vincoli limitati, connessi a interessi del momento, mentre l'ordine sociale si regge su «regole generali»: si trattava di capire come possa accadere che «spesso estendiamo le nostre massime oltre le ragioni che ci hanno originariamente indotti ad adottarle». L'estensione è possibile perché si prendono in considerazione le somiglianze, in virtù delle quali «possiamo pensare che, quando si tratta di fedeltà il nostro dovere, che deriva da un obbligo morale, non viene meno, anche se l'obbligo naturale, dettato dall'interesse, che ne costituiva la causa, è venuto meno». Gli uomini sono spinti da interessi *naturali* ad assumere obblighi e a rispettarli, ma le circostanze possono cambiare e far estinguere quegli interessi, mentre quelle obbligazioni sopravvivono come obblighi *morali*. Questa estensione è il campo proprio dei «legami di coscienza», in virtù dei quali «le regole generali si estendono di solito oltre i principi sui quali sono fondate e raramente solleviamo qualche eccezione, a meno che l'eccezione abbia le qualità di regola generale e sia fondata su casi molto numerosi e comuni».135 I “tradimenti della coscienza”, che avevano punteggiato la storia inglese, erano costituiti dalla sottomissione della coscienza alle circostanze particolari, per coprire interessi, quelli del clero medievale contro i re, dei vescovi romani contro Enrico VIII, di Carlo I contro i puritani e di questi ultimi contro la chiesa d'Inghilterra, cose che avevano impedito di estendere gli obblighi di coscienza oltre i casi particolari nei quali si profilavano.

Quando aveva separato coscienza e ragione, Hume aveva colto

motivi emersi nella cultura settecentesca, fin dal momento in cui Shaftesbury aveva ripreso il concetto classico di virtù, che gli era servito per dare originalità alla vita morale e renderla indipendente dalla conoscenza delle cose. Quest'ultima era il terreno sul quale la filosofia moderna, anche per effetto della scienza moderna, si era più allontanata dalla filosofia tradizionale, creando così le condizioni per reinterpretare l'etica della virtù in una chiave nuova, senza il peso della metafisica, che aveva costretto gli scolastici a trovare un posto per la coscienza usando le metafore ricevute in eredità, dall'auriga e i suoi cavalli di Platone alla figura paterna della ragione aristotelica, dalla visione di Ezechiele alla scintilla di Girolamo. La natura delle virtù riscoperte era stata interpretata in modi diversi: Shaftesbury e Hutcheson vi avevano visto atteggiamenti collaborativi, che si potevano manifestare in società civilizzate, nelle quali il selvaggio senso dell'onore delle società naturali si trasformava in obbligazioni, magari arbitrarie nei loro contenuti, ma importanti per la loro capacità di generare comportamenti compatibili. I moralisti scozzesi escogitavano modi ingegnosi nei quali l'onore selvaggio si poteva trasformare in onore civilizzato e l'interesse individuale ben inteso in apprezzamento dell'interesse altrui. Nella Francia settecentesca Diderot importava le idee di Shaftesbury, ma Rousseau trovava che quella Francia non era il luogo adatto per far sorgere l'altruismo da un egoismo illuminato. La meccanica delle passioni, da cui Adam Smith ricavava i fondamenti dell'economia, non incantava Rousseau, che pensava più a Ginevra che al commercio di lungo corso, in cui gli scozzesi, sulla scia di Montesquieu, avevano visto un fattore essenziale per la nascita del mondo moderno. Per passare dall'onore ferino a quello virtuoso bisognava passare dalla società dei gentiluomini che si sfidano a duello ai patrioti pronti a dare la vita per la volontà generale.

L'idea che la coscienza fosse una voce insopprimibile era radicata nella tradizione scolastica, rimasta viva nelle università della Germania settecentesca e della quale Kant era l'erede più fortunato. Quella voce era una delle tante trasformazioni subite dall'immagine della scintilla, non estinta neppure in Caino. Fin dal 1763, in *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, Kant parlava della coscienza (Gewissen) come di «una legge interna», distinta dalla consapevolezza (Bewußtsein) che si ha di una legge positiva, e ne faceva il «fondamento positivo di una buona azione», contro cui si può andare, senza che si possa dire che la coscienza è «semplicemente assente».136 Tuttavia Kant riteneva la coscienza capace di tendere «imboscate».137 Per evitarle occorre far intervenire la ragione comune (die gemeine Vernunft) che, se si smarrisce quando cerca conoscenze fuori della sensibilità, sa fronteggiare la coscienza e tenerne a freno gli scrupoli. Per mostrare quanto fosse rigorosa la legge morale, Kant usava casi ben noti nella letteratura, fin dal tempo degli stoici: si può venir meno a una promessa solo perché dalla sua soddisfazione potrebbe derivare un danno? Si deve restituire un'arma avuta in deposito, se si pensa che chi la reclama potrebbe usarla per uccidere qualcuno? Gli stoici erano contrari a tener conto delle conseguenze degli atti moralmente corretti e Kant, in nome dell'autonomia della morale, condivideva le loro posizioni. È la coscienza che con i suoi scrupoli può sollevare dubbi, perché essa è sensibile alle circostanze e alla convinzioni soggettive delle persone. In questa sua funzione essa potrebbe perfino essere utile, ma in modo preventivo, per esempio trattenendo dal fare promesse che si sa di non poter mantenere;138 tuttavia deve poi sopraggiungere la ragione e fugare i dubbi della coscienza. Quegli scrupoli sono imboscate, perché possono essere invocati come scusanti per sottrarsi alla legge morale, mentre la coscienza deve essere considerata «una facoltà meravigliosa» soltanto quando toglie ogni pretesto per venir meno agli obblighi morali, facendosi sentire come un «accusatore», presente in

ognuno di noi, che nessun avvocato difensore può mettere a tacere, invocando errori non intenzionali, sviste inevitabili o la necessità fisica.¹³⁹ La vecchia idea, che la coscienza, distinta dalla sinderesi, tiene conto delle circostanze, si affaccia dietro la metafora della coscienza accusatrice, «messa in moto» quando si viene meno al compito ricevuto, espresso in forma assertoria, con scadenze definite, senza le scappatoie che permettono di disattendere una promessa con la scusa che non si era ben inteso ciò che si prometteva.¹⁴⁰ La promessa, che Hume aveva posto alla base dei rapporti civili, non attraeva Kant, che non intendeva fare della moralità una faccenda tra persone e preferiva una concezione “burocratica” dell’etica, interpretata come applicazione di una legge, con tribunali, giudici, accusatori e avvocati.

Di solito la coscienza era rappresentata come un giudice; Kant la declassava a procuratore, ma questo non bastava a placare i suoi sospetti, perché «il dolore che una persona sente per un rimorso ha un’origine morale, ma esercita un’azione fisica, come la sofferenza, la paura e tutti gli altri stati patologici».¹⁴¹ Pertanto «il sentimento morale, l’amore del prossimo e la considerazione per se stessi» sono «condizioni soggettive al riconoscimento del concetto di dovere, ma non costituiscono fondamentali condizioni oggettive della moralità». Si tratta di «predisposizioni naturali», di «precedenti estetici», nel senso di sensibili, che «non è un dovere possedere».¹⁴² Avere un dovere verso la coscienza sarebbe come avere un «dovere di riconoscere doveri». La coscienza non detta i doveri, «è in relazione non con un oggetto, ma semplicemente con il soggetto ... è un fatto inevitabile, non un obbligo, né un dovere».¹⁴³ Non tener conto di tutto ciò sarebbe ammettere che anche la ragione pratica deve sottostare, come quella conoscitiva, ai limiti giustamente imposti dalla sensibilità.

In un linguaggio scolastico e barocco Kant esprimeva la diffidenza per la coscienza, che si era fatta strada nella cultura del tardo Seicento e del Settecento, dopo che nelle istanze della coscienza si erano viste le radici di conflitti religiosi insanabili e delle guerre che ne erano derivate. La cosa emergeva quando Kant dichiarava «una assurdità» la

coscienza errante, quella per la quale si era reclamata la libertà e un trattamento comprensivo, senza imposizioni autoritarie. Per Kant non si poteva sostituire la conformità al dovere con la conformità alla coscienza, dal momento che «agire secondo coscienza non può essere esso stesso un dovere, perché allora dovrebbe essere data una seconda coscienza, per rendere coscienti dell'atto della prima coscienza».144 Come non c'è un dovere del dovere, così non ci può essere una coscienza del dovere, nel senso che la coscienza sia il principio dei doveri, perché spetta alla ragione determinare i doveri mentre noi abbiamo nei confronti della coscienza «soltanto il dovere di coltivarla, prestando ascolto alla voce del giudice interno, applicando tutti i mezzi (perché si tratta di un dovere solo indiretto) per obbedirgli».145 Esplicitamente sottoposta alla ragione, la coscienza poteva riprendersi la figura di giudice, purché subordinato alla legge emanata dalla ragione, e poteva tornare a essere «un tribunale interno all'uomo»,146 perché «ogni uomo ha coscienza e si trova osservato da un giudice interno»; e «questa autorità che vigila sull'applicazione in lui della legge non è qualcosa che egli arbitrariamente si foggia, ma è incorporata nella sua essenza»147 e di tanto in tanto si risveglia con una voce «spaventosa».148 Pur interna all'uomo, la coscienza non è una riflessione dell'uomo su se stesso, perché, «sebbene essa sia rappresentata come una faccenda dell'uomo con se stesso, si deve passare attraverso la ragione, come se fosse agli ordini di un'altra persona».149

Era stato «il probabilismo» a dare un'immagine falsa della coscienza, facendone una semplice opinione, quando aveva affermato che «la semplice opinione che un'azione possa essere del tutto corretta è sufficiente per avviarla»;150 invece per Kant non si trattava di probabilità e di opinione, perché «non si deve arrischiare nulla che possa essere scorretto».151 L'intelletto può liberamente e tranquillamente «giudicare se un'azione sia in generale corretta o no»,152 ma la coscienza è un'altra cosa: se si avvia un'azione, «è un dovere incondizionato che essa sia corretta».153 Non di ogni azione possibile è necessario sapere se sia corretta o no, ma si deve saperlo per le azioni che si intende intraprendere. Proprio qui sta la coscienza,

che si potrebbe definire come «la facoltà del giudizio morale che giudica se stessa». La coscienza come autogiudizio non si riferisce a casi particolari da riportare sotto la legge, che è compito della ragion pratica, ma vigila sulla *diligenza* dell'esame razionale. Kant faceva di tutto per non affidare alla coscienza né la rivelazione della legge morale, né il giudizio finale su ciò che andasse fatto o omesso: essa non aveva nulla da dire sul contenuto della legge, ma soltanto sul rigore con cui era stato condotto l'esame di ciò che andasse compiuto. Giudice di sorveglianza, accusatrice, procuratore: erano queste le figure con le quali Kant interpretava la metafora giudiziaria tradizionale, con cui si era resa l'idea di coscienza.¹⁵⁴

A Kant non piaceva un'idea di libertà come possibilità di manifestare differenze, di seguire vie diverse nei propri comportamenti, come assenza di costrizioni quando le differenze di opinione e di comportamento non provocano danni. Per lui la libertà consisteva nella soggezione della sensibilità alla ragione, come avevano pensato i filosofi antichi, i quali avevano costruito una teoria dell'anima in cui questa sistemazione delle facoltà umane aveva il proprio fondamento. La filosofia settecentesca aveva visto una ripresa di quella teoria dell'anima, ma anche nuove interpretazioni del modo in cui si realizza la giusta gerarchia tra le parti dell'anima: per questo erano stati messi in gioco sentimenti, senso morale, promesse, regole ed erano stati escogitati meccanismi morali con i quali istituti primitivi, come quello dell'onore, si potevano trasformare in istituzioni civilizzate. Kant vedeva in tutto ciò una resa della ragione alla sensibilità: l'aveva accolta quando si era trattato della conoscenza delle cose, ma la respingeva nel dominio morale. Per lui la convivenza tra le persone nella libertà non era questione né di sentimenti né di intese, ma di diritti derivanti dall'obbedienza alla medesima legge universale, una legge che è rivelata dalla ragione, non dalla coscienza, sospetta di essere affine alle opinioni e alla sensibilità. Se in tutto ciò la coscienza ha una funzione, non è quella di promuovere il giudizio sui comportamenti tenendo conto della loro corrispondenza a quello che ciascuno considera corretto, ma di denunciare, con voce talvolta spaventosa, la non conformità delle opinioni morali alle prescrizioni

della ragione pratica o l'insufficiente diligenza con cui si è esaminato se una condotta sia corretta o no.

7. La coscienza collettiva

La scintilla fuori dell'anima

Per Kant la Rivoluzione francese aveva costituito una cesura fondamentale della storia moderna¹ e, più entusiasta di lui, Fichte si avventurava a dire che essa aveva aperto gli occhi ai ciechi e aveva dato corpo ai «discorsi su coscienza, retto e non retto», chiusi «nei cuori, nei quali è accesa la scintilla divina». Come altri intellettuali tedeschi, Fichte era preoccupato delle violenze della rivoluzione e riteneva che «sarebbe stato molto più sicuro prevenire rivoluzioni violente», ma ammetteva che la rivoluzione era l'unico modo per «istruire il popolo sui suoi fondamentali diritti e doveri». La Rivoluzione francese aveva riguardato «tutta l'umanità ... non per le sue conseguenze politiche», ma come «uno scenario istruttivo che il grande educatore dell'umanità ha messo in scena perché gli uomini imparino ciò che devono sapere»: infatti «giudicando eventi reali viene fuori in modo più facile ciò che c'è in essi ... la Rivoluzione francese è un ricco quadro in un grande copione: il diritto degli uomini e il valore degli uomini». ² Interpretando la rivoluzione come un grande evento educativo, Fichte usava lo schema che Lessing aveva escogitato per interpretare la Bibbia come un libro per l'educazione dell'umanità e la storia come il luogo in cui agisce “il grande educatore”. Per Fichte la Rivoluzione francese aveva finito con il fare assai più di ciò che Kant si era aspettato, perché aveva messo a soqquadro addirittura l'edificio trascendentale costruito da Kant con tanta cura. Essa aveva tirato fuori dai cuori, nei quali era rinchiusa, la scintilla della coscienza, un miracolo sul quale perfino Girolamo, che con la scintilla di Caino aveva appiccato un incendio non da poco, sarebbe stato più cauto.

Anche Kant, dopo che, in occasione dei suoi scritti sulla religione, si era reso conto che la Prussia di Federico II era finita e che doveva fare i conti con la censura, aveva incominciato a volgere lo sguardo fuori dell'edificio della ragione, costruito nelle tre classiche *Critiche*, nelle quali aveva ripreso molto della teoria tradizionale dell'anima, pur

camuffandola con un linguaggio barocco, “trascendentale”, un termine scolastico un po’ antiquato, che Kant riusciva però a presentare come una novità. Kant si era convinto che Hume avesse ragione quando respingeva la “teologia naturale”, cioè la possibilità di risalire a Dio dall’immagine della natura confezionata dalla scienza moderna, ma aveva pensato che una riformulazione della teoria dell’anima in termini “nuovi”, trascendentali appunto, avrebbe aperto un varco verso la divinità, puntando sull’autorità morale della ragione, che costituisce la parte superiore dell’anima. La filosofia trascendentale era il frutto di una rivisitazione della cultura scolastica, che si era mantenuta nelle università tedesche, da Kant considerate cittadelle rispettate dal potere politico quale era rappresentato da Federico II, un sovrano che pretendeva obbedienza, ma concedeva protezione e consentiva la discussione e la critica, purché condotta da dotti, ufficialmente riconosciuti, per esempio nelle università, e purché la critica non comportasse disobbedienza.³ Dopo la fine di quel regime, o di quel miraggio,⁴ Kant aveva imboccato la strada della storia, anzi del corso *infinito* della storia. La realtà era quella che era, ma in una prospettiva infinita, Dio avrebbe fatto convergere merito e remunerazione, virtù e felicità, sicché la ragione, anziché accontentarsi di tenere a freno le intemperanze delle altre parti dell’anima, avrebbe affermato la propria sovranità sugli eventi.⁵ Ma Kant si guardava bene dal tirar fuori la coscienza dall’anima, dove la teneva sottomessa al giudizio della ragione, riconoscendole al più un potere soltanto ispettivo sull’impiego della ragione pratica. La rivoluzione era stata anche il segno che la storia si muoveva e che a essa occorreva guardare, ma non si azzardava a vedervi, come Fichte, una fuoriuscita della coscienza dalle strutture trascendentali dell’anima.

Dopo la pubblicazione di un saggio *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, uscito nel «Philosophisches Journal» nel 1798, Fichte dovette affrontare l’accusa di ateismo e lasciare l’università di Jena, sostituito, auspice Goethe, da Schelling. Fichte sembrava un ateo perché, da buon kantiano, sosteneva che la storia è il luogo in cui si rivela l’azione della divinità e si realizza la moralità. Tutto ciò pareva una forma di nichilismo, perché collegava

la divinità non alla realtà delle cose, ma all'azione degli uomini. Ne nacque una disputa, nel corso della quale Fichte sostenne la riduzione della coscienza alla ragion pratica nel senso kantiano, esaltata come «assoluta e totalmente libera, autosussistente e indipendente da tutto ciò che non è la ragione stessa». Kant aveva sempre esitato a identificare coscienza e ragione, anche perché aveva presenti le difficoltà che la scolastica aveva incontrato nella trattazione della coscienza ed era turbato dall'aspetto emotivo degli stati di coscienza, oltre che dal pericolo di dar credito al soggettivismo moderno. Fichte, che faceva dell'io un principio cosmico, vero produttore, più che conoscitore, della realtà, non aveva remore. Per lui la «voce interna della coscienza» è «infallibile» e «non può essere messa a tacere. È la coscienza che, in ogni situazione della vita, quando la interpelliamo, ci dice definitivamente quale sia il nostro dovere in quella situazione».6 Più che accusare e tormentare, la coscienza prescrive, come la ragione kantiana.

Quando respingeva l'uso della religione come strumento di dominio, Fichte riscopriva «la libertà di coscienza», fondata sul fatto che non si possono costringere «le coscienze attraverso un mezzo fisico, neppure disponibile, perché la costrizione può costringerci a riconoscere con la bocca ciò che si vuole, ma non a pensare nel nostro cuore la stessa cosa».7 E intervenendo in difesa della libertà di pensiero, Fichte dichiarava che «l'uomo non può essere comperato, né venduto, né regalato, non può in nessun modo essere una proprietà, perché è e deve rimanere proprietà di se stesso». Erano temi classici della letteratura sulla libertà di coscienza, ma Fichte riprendeva il motivo di Girolamo, che gli era caro, quando diceva che l'uomo «porta nel proprio petto una scintilla divina – la sua coscienza – che lo solleva sulla sua animalità e ne fa un cittadino di un mondo, il cui primo membro è Dio». È «una voce interna ... libera da ogni influsso estraneo», alla quale si contravviene, se si permette che «un altro si intrometta».8 Del resto «chi, se non la mia coscienza, può essere mio giudice!» proclamava Fichte.9 Tra le «verità che sono le più facili e più sicure da riconoscere, alle quali la nostra coscienza ci richiama», Fichte collocava una «verità eterna, umana e divina, per la quale è un

diritto umano non contrattabile quello che appartiene alla libertà di pensiero». I principi che hanno ricevuto l'incarico di proteggere i nostri diritti, non possono usare la forza che hanno ricevuto per reprimere la libertà di pensiero. E questa è una delle «verità morali che non ammettono eccezioni».10

Connettendola alla ragione, Fichte tornava apparentemente all'interpretazione scolastica della coscienza; ma la ragione era quella pratica kantiana che nella versione fichtiana aveva assunto una potenza creativa. Una certa dualità tra ragione e coscienza aveva permesso a Kant di fare della seconda un'espressione della debolezza umana e di tenerla separata dal giudice delle nostre azioni, mentre per Fichte «non è estraneo ... il giudice invisibile», che giudica in una corte in cui si applica la legge morale, una corte adatta a «un mondo puramente spirituale». Qui l'uomo è spirito; poi entrerà in società con i suoi simili e allora la legge morale, che continua a «essere la sua legge, prende il nome di legge di natura, in quanto definisce il mondo dei fenomeni». Questo mondo è «quello dei contratti, nella misura in cui non è completamente determinato dalla legge morale».11 Fichte dava un'immagine grafica della propria dottrina, disegnando quattro cerchi concentrici, il più interno dei quali costituiva la sfera della coscienza, circondata via via da quella del diritto naturale, del contratto in generale e del contratto borghese. Il richiamo alla coscienza serviva dunque per individuare una sfera sottratta alla contrattazione, che neppure le singole persone possono negoziare, ma sottratta anche alla chiesa, la quale non ha «dominio sulle coscienze».12 La sfera della coscienza doveva restare completamente estranea al mondo del diritto, in cui si manifesta liberamente l'arbitrio di ciascuno, limitato dalla coesistenza con gli altri e dai contratti che si stipulano.13 Nei *Discorsi alla nazione tedesca* Fichte evocava «un giudice ragionevole», che «si sviluppa» nel bambino, in modo che si delinei «una coscienza fuori di lui, fino a quando se ne produca una in lui stesso». Questa «verità finora poco nota dovrebbe ispirare la nuova educazione e facilitare l'amore per il diritto»,14 aprendo una prospettiva per «un nuova specie umana»,15 frutto di un'impresa in cui lo stato, anziché corrompere i giovani con i vizi degli adulti, si sentisse

esso stesso «responsabile di fronte a Dio e alla coscienza».¹⁶

Apparentemente Fichte recuperava l'idea di libertà di coscienza, che aveva dominato la cultura politica e religiosa moderna, ma la manipolava a tal punto da dover riconoscere che «la libertà di coscienza è una parola vuota, se d'ora in poi non ci devono più essere spirito e coscienza in generale».¹⁷ La libertà di coscienza era consistita nella protezione dei contenuti della mente, in nome della loro insopprimibile spontaneità, ma questa impostazione, così importante nella tradizione europea, soprattutto in quella inglese, aveva indebolito il legame tra coscienza e legge naturale, alla quale si chiedeva di fondare semplicemente il diritto di conservare le proprie convinzioni e di manifestarle. Usando suggestioni kantiane, Fichte dava un contenuto determinato alla coscienza, che non si poteva lasciar fluttuare nell'arbitrarietà soggettiva e che assumeva come contenuto la ragione. Parlando alla nazione tedesca Fichte proponeva un programma di educazione che avesse come contenuto lo spirito e il sapere, un sapere assoluto, che doveva non limitarsi a ricostruire l'ordine dei fenomeni, ma doveva salire al livello dello spirito, della ragione pratica e della libertà. La libertà non è «la protezione della libertà formale e della particolarità», in cui si muove il diritto, che è uno «scambio tra individui». Le loro volontà sono arbitrarie e non possono pretendere di essere protette, ma, se ci si riferisce alla coscienza, in questa «si scorge la comunità e lo stato».¹⁸

Fichte non aveva la pazienza kantiana di fare affidamento sul corso infinito della storia: la scintilla rimasta chiusa nell'anima, liberata dalla Rivoluzione francese, forse anche portata in giro per l'Europa dai generali e dai funzionari di Napoleone, accesa nei cuori di nuovi personaggi e ceti, intendeva farsi subito insieme stato e religione. Fin da quando se ne erano impossessati i giuristi ecclesiastici, la scintilla della coscienza aveva avuto a che fare con il diritto ed era nato un dramma quando il diritto naturale era stato invocato in comunità che avevano perso l'unità religiosa. Il diritto naturale aveva finito con il modellarsi sul diritto privato, fondato sull'idea dell'appropriazione dei beni, della divisione della terra e dello scontro di volontà individuali arbitrarie. Adesso lo stato doveva trasformare la coercizione in libertà.

Se Fichte aveva dato alla coscienza un ruolo di giudice nel tribunale della ragione, Hegel dubitava che la sua voce fosse ben udibile da tutti. Per molte persone «sorde alla voce del dovere, sarebbe proprio inutile tentare di richiamare la loro attenzione al giudice interno delle azioni, che si suppone vigilare nel cuore degli uomini, cioè alla coscienza stessa. In esse una voce del genere non è mai risuonata; è piuttosto l'autointeresse il pendolo la cui oscillazione mantiene la macchina in funzione. È questa la disposizione, questa recettività che determina il modo in cui in ciascun individuo si deve costituire la religione soggettiva».¹⁹ Come Kant, Hegel scorgeva nella religione, in quella che chiamava "religione soggettiva", il legame della coscienza con la sensibilità, il luogo in cui allignano scrupoli e paure delle punizioni, mentre la voce della coscienza deve essere «limpida e non tormentata da senso di colpa»,²⁰ per essere «il senso interno di ciò che è retto e di ciò che non lo è».²¹ Nella cultura settecentesca si era diffusa l'idea di una divinità non più associata al terrore delle pene, pensata come modello di una sovranità illuminata, garante dell'ordine spontaneo dell'universo e capace di ispirare fiducia, facendo convergere merito e felicità. Non era mancato chi, come Hume, non si era fatto illusioni sulla natura delle credenze religiose, ma perfino l'austero e guardingo Kant aveva ammesso che alla fine i buoni sarebbero stati felici. In questo processo Kant non lasciava entrare la coscienza, troppo esposta ai dubbi e alle paure derivanti dalla componente naturale degli uomini, mentre per Hegel spettava alla coscienza liberare l'idea della divinità da immaginazioni, dandone un'interpretazione adeguata al «sentire morale».²²

Hegel era però più cauto di Fichte nel liberare la coscienza dai dubbi e dalle incertezze e nel farne la voce della ragione: la coscienza è il luogo in cui sorgono i conflitti tra doveri, per risolvere i quali si può ricorrere al «consiglio di uomini retti ed esperti» o a principi «stabiliti dalla religione pubblica e disponibili come massima di azione». Giustamente Hegel riteneva che questa fosse la strada sulla

quale si era messa la casistica, che però non riusciva a districarsi dalle circostanze, alle quali di solito la coscienza era stata confinata. Per ottenere che la coscienza, senza restare intrappolata nelle imboscate temute da Kant, potesse farsi sentire con una voce chiara e chiudere i casi dubbi, si doveva ascoltare lo «spirito del popolo».²³ La più tipica religione istituzionale era stata quella ebraica, fondata su cerimonie comuni a un popolo; ma per gli ebrei «le cerimonie erano un insieme di espedienti usati per evadere la legge», per «mettere in pace la coscienza nel rispetto della lettera della legge ... sostituita all'obbedienza alla legge morale». Era stato «Gesù a proporsi di elevare religione e virtù alla moralità e di riportare alla moralità la libertà, che è la sua essenza».²⁴ Tuttavia il modello istituzionale ebraico continuava ad attirare l'interesse di Hegel, perché, se è vero che il cristianesimo fa sentire «la voce insopprimibile del comando morale ... e la voce della coscienza», tuttavia «ogni nazione ha un determinato tratto nazionale ... un proprio costume».²⁵

Ciò che costituisce «la vita morale di un popolo» è lo spirito. Nello spirito ci sono il diritto, caratterizzato dalla «universalità formale», la moralità, che «naufrega» nell'universalità del diritto, l'educazione, la fede religiosa e il sapere. Questi elementi non possono essere messi in ordine nell'autocoscienza individuale, come aveva tentato di fare la filosofia illuministica.²⁶ Uno degli errori di questa impostazione era la pretesa di ridurre la religione a moralità e di concepire la coscienza morale come assoluta. L'assolutizzazione della coscienza non era affatto un tratto della cultura illuministica, ma questa era l'immagine che ne aveva Hegel, foggiate sull'interpretazione kantiana dell'illuminismo e filtrata attraverso l'interpretazione che Hegel dava di Kant. Quella che gli illuministi e Kant spacciavano per assolutezza era l'immediatezza e la semplicità della coscienza morale, che «è in se stessa spirito certo della propria semplicità, che agisce direttamente in modo coscienziioso senza la mediazione delle rappresentazioni e ha la propria verità in questa mancanza di mediazioni».²⁷ La consapevolezza soggettiva pretende di conoscere le cose in base alle proprie rappresentazioni (e in questo sbaglia), mentre, al contrario, la coscienza morale pretende di essere assoluta, senza bisogno di

mediazioni fornite dalle rappresentazioni, ma è altrettanto arbitraria, proprio in questa sua pretesa di assolutezza. Infatti «il soggetto della coscienza morale» è non il soggetto immediato delle rappresentazioni, ma la «persona, la cui esistenza consiste nell'essere riconosciuta». Si tratta di «un soggetto senza sostanza», che però, come «coscienza morale (*Gewissen*), ha nella propria coscienza di sé (*Selbstgewißheit*) il contenuto del dovere, fino ad allora vuoto, come del diritto, anch'esso vuoto, e della volontà universale vuota». Hegel sapeva che nella realtà effettiva i doveri sono molteplici e possono generare conflitti. La «coscienza morale è l'unità negativa o il soggetto assoluto che distrugge le diverse sostanze morali ed è il semplice agire secondo il dovere».28 Al di là del pesante linguaggio speculativo, quando attribuiva alla coscienza un'esistenza negativa, Hegel si riferiva al carattere in primo luogo formale del comando morale. Dovere, diritto e volontà generale sono concetti formali vuoti, che mortificano la vita psicologica degli individui, recuperata soltanto quando si passa dal soggetto psicologico allo spirito, dove il soggetto diventa una persona. Qui la coscienza è «l'essere riconosciuti dagli altri».29

Fin dagli scritti giovanili Hegel aveva dovuto tenere uniti elementi disparati e contrapposti: la coscienza come voce assoluta che risuona dentro il soggetto, il suo rapporto con la religione, che però rischia di riempire la coscienza di contenuti immaginari e di rappresentazioni sensibili, la funzione delle religioni, che con le immagini sensibili avviano tuttavia all'educazione morale, le istituzioni religiose, che introducono leggi, la tendenza di religioni come quella cristiana a superare le cerimonie, per instaurare un'autentica moralità. Hegel componeva questi elementi, considerandoli momenti dello sviluppo dello spirito, nel corso del quale la coscienza assume apparenze diverse. Nel suo aspetto soggettivo la coscienza è «diritto astratto e benessere», che deve però incontrarsi con «la realtà esterna contingente», per dar luogo a una volontà concreta, a un bene effettivo e alla «libertà realizzata».30 Quando è chiusa «in se stessa», nella «soggettività», la coscienza si riferisce alla «natura astratta del bene», mentre «lo spirito richiede un contenuto particolare». Per Hegel questo era «il punto di vista del mondo moderno», diverso da quello

delle età precedenti, che «erano più sensuose e avevano davanti qualcosa di esterno e di dato, si trattasse della religione o della legge». Con l'età moderna «la coscienza diventa consapevole di se stessa come pensiero, sa che il mio pensiero è per me la sola cosa vincolante».31

Socrate impersonava la coscienza assoluta, ma vuota di contenuto: «era apparso nel momento di decadenza della democrazia ateniese, dissolvendo ciò che era stabilito e immergendosi in se stesso, per cercarvi ciò che è retto e giusto». Hegel riteneva che anche nel suo tempo «stesse venendo meno, più o meno spesso, la reverenza per ciò che è stabilito e si considerasse la propria volontà come valida di per sé e autorevole».32 L'assolutezza vuota della coscienza rischia di legittimare qualsiasi contenuto, perché, «se la coscienza è presa come soggettività formale, è sul punto di essere trasformata in male, in una autocertezza, che esiste di per sé, sa e decide da sé, perché moralità e male hanno una radice comune».33 Hegel cercava di porre un vincolo sui contenuti di coscienza rifacendosi all'idea di bene. Nell'eticità, momento successivo alla moralità, «l'identità concreta del bene e della volontà soggettiva, la loro varietà si completa nel sistema etico».34 Rispetto alla tradizione rappresentata dalla dottrina della legge naturale, scolastica o moderna, Hegel sembrava ritornare alla posizione aristotelica, quando parlava di subordinazione di «fini privati» all'universale.35 Infatti, a parte la crisi di Atene, «negli stati antichi il fine soggettivo era tutt'uno con la volontà dello stato, mentre nei tempi moderni pretendiamo un punto di vista individuale e una volontà e una coscienza individuali ... l'io interno è onorato ... ciò che lo stato richiede come dovere diventa subito diritto dell'individualità, perché la richiesta dello stato è semplicemente l'organizzazione della concezione di libertà».36 Il vero rimedio all'oggettivismo antico e al soggettivismo moderno consiste nel riconoscere che «anche lo stato ha una dottrina» e «non è un meccanismo, ma è la vita razionale di una libertà autocosciente ed è il sistema del mondo etico». E ciò che si può dire dello stato vale anche per la chiesa, la cui dottrina non può essere ridotta «a editto della coscienza», perché «è piuttosto un'espressione esterna ... che riguarda un contenuto, che ha la più stretta connessione con principi etici e le

leggi».37

La chiesa e lo stato potevano essere in rapporti «armoniosi o di opposizione», che la chiesa poteva condurre «all'antagonismo estremo». Reclamando il monopolio dottrinale la chiesa poteva relegare lo stato all'esercizio di compiti puramente meccanici; e «scienza e conoscenza in generale ... come la chiesa, possono organizzarsi in modo indipendente ed esclusivo e pretendere di occupare il posto della chiesa, perfino a maggior titolo».38 Oltre alla chiesa organizzata e a eventuali organizzazioni scientifiche, lo stato può subire la minaccia di una religione, il cui contenuto «rimanga velato, una forma di sentire, di sensibilità e di immaginazione ... nella forma della soggettività», che si contrapporrebbe alla «solida realtà» dello stato. Potrebbe nascere di qui «il fanatismo, se la religione si proponesse di farsi valere su tutte le relazioni politiche», perché «la formula del fanatismo è semplicemente il motto “il pio non è soggetto a nessuna legge”». Ancora una volta Hegel chiamava in causa la coscienza, perché a quella del fanatico «si collega la mentalità di chi permette alla coscienza o all'interiorità di giudicare e non decide su fondamenti di carattere generale». L'interiorità non si richiama a «principi né si giustifica ... chi legifera è il sentire soggettivo ... che potrebbe essere semplicemente il capriccio».39

La coscienza degli antichi e i diritti dei moderni

Benjamin Constant aveva assistito ai rivolgimenti rivoluzionari, alle nostalgie del repubblicanesimo e al ritorno dell'impero, ma non credeva che fosse possibile ritornare all'antichità: «noi non possiamo più godere della libertà degli antichi, che era costituita dalla partecipazione attiva e costante al potere collettivo. La nostra libertà, quella che ci è toccata, deve essere costituita dal godimento piacevole dell'indipendenza privata». La sovranità, che la rivoluzione aveva preteso di trasferire al popolo, era «una supposizione astratta», perché, mentre negli stati antichi «la volontà di ciascuno aveva un'influenza reale» e «ciascuno si rendeva fieramente conto di quanto contasse il suo voto», nel mondo moderno, «perso nella moltitudine, l'individuo non coglie quasi mai l'influenza che esercita». Nella società antica c'era «la coscienza dell'importanza personale», in quella moderna «l'esercizio dei diritti politici». Constant non credeva che i moderni fossero più infelici degli antichi; semplicemente le cose erano diverse, perché «il progresso della civiltà, la propensione della nostra epoca per il commercio, la comunicazione tra i popoli hanno moltiplicato e variato all'infinito i mezzi della felicità privata».40 Constant faceva comparire la coscienza nelle città antiche e non nelle società moderne, alle quali la rivendicazione della libertà di coscienza era di solito attribuita, scindendo nettamente la coscienza dell'importanza personale dal godimento dei diritti e dall'abbondanza dei mezzi disponibili per raggiungere la felicità. Il congedo della coscienza individuale, via via sostituita dalla felicità collettiva e dai diritti individuali, era un processo che si poteva cogliere nell'elaborazione delle costituzioni americana e francese, nelle quali il riferimento alla coscienza, così importante nella letteratura che aveva preceduto la redazione delle carte costituzionali, era scomparso, mentre era diventata prevalente la menzione di diritti individuali e interessi collettivi.

Se nel mondo moderno, dominato dalla moltitudine, la coscienza individuale sembrava non avere più posto, in realtà Constant trovava

modo di chiamarla in causa, anche se soltanto marginalmente, quando esaminava le diverse forme di regime politico. I regimi fondati sulla sovranità popolare avevano il potere di emanare le leggi che volevano senza nessun controllo formale. Qui tornava la coscienza, paradossalmente invocata da uomini spregiudicati, che avevano accettato di esercitare il potere in quei regimi offrendo come garanzia l'integrità della propria coscienza, senza pretendere di poter correggere quelle leggi, ma con l'impegno, o la scusa, di evitarne le peggiori conseguenze, al momento della loro applicazione. In realtà si era aperta «una carriera senza limiti ai colpevoli di ogni crimine! Ognuno faceva mercato della propria coscienza».41 La coscienza che si oppone al potere ingiusto, protagonista delle discussioni e delle lotte politiche cinquecentesche e seicentesche, invocata da re, che rifiutavano limitazioni indebite del loro mandato divino, e da sudditi, che disobbedivano a ordini dei re in nome di una legge anteriore a quella regia, compariva distorta nei regimi popolari nati dalla Rivoluzione francese, nei quali esercitavano il potere uomini rotti a tutti i compromessi, che invocavano la coscienza soltanto per farne merce di scambio. Il vecchio meccanismo di contrapposizione tra potere e coscienza si era rotto, quando il potere era stato attribuito al popolo, cui spesso si erano riferiti coloro che invocavano i suoi diritti.

Una volta venuto meno il legame tra coscienza e spirito comunitario o tra coscienza e legge naturale, nei regimi nei quali al potere supremo è dovuta l'obbedienza totale, i ministri possono dissentire soltanto dimettendosi e portando il caso di fronte all'opinione pubblica, che potrebbe essere favorevolmente impressionata da «coloro che sembrassero aver sacrificato alla loro coscienza i propri interessi».42 Il potere potrebbe allora passare ai ministri dimissionari e il richiamo all'integrità della propria coscienza, per correggere le leggi ingiuste al momento della loro applicazione, potrebbe rivelarsi come un meccanismo per vendere la propria coscienza in cambio del potere. La coscienza poteva così apparire come una mistificazione o come una leva sovversiva per rovesciare governi, ma poteva anche essere lo strumento attraverso il quale il «calcolo ragionevole di interessi illuminati» si oppone al «servizio delle fazioni».43

Constant aveva assistito al crollo o alla crisi delle monarchie ereditarie, sostituite da regimi repubblicani, nei quali il potere legislativo non era più sottoposto al controllo delle tradizioni istituzionali o della legge naturale: occorreva perciò affidarsi a funzioni indipendenti, come quelle esercitate dai pari del regno, quando agiscono in qualità di giudici supremi che devono essere guidati solo «dai loro lumi, il loro onore e la loro coscienza».44 Quando si devono giudicare i titolari del potere politico, derogando alla giustizia ordinaria, soltanto «la coscienza e l'equità universale»45 possono evitare «lassitudine e perfidia».46 Constant affrontava uno dei problemi fondamentali dei regimi rappresentativi, nei quali il consenso popolare e le leggi approvate dai rappresentanti sembrano sottrarre i detentori del potere politico, nuovi sovrani assoluti, a qualsiasi giudizio. Il ricorso alla legge naturale era servito per invocare qualcosa di superiore alla legge positiva, cui poter sottoporre appunto i sovrani; e ora Constant riscopriva nella coscienza la facoltà in grado di esercitare il compito un tempo affidato alla legge naturale.

Il richiamo alla coscienza non evocava un qualche ordinamento; semmai, accanto alla coscienza, si affacciava la nazione, che nell'impostazione tradizionale non aveva avuto rilievo. Coscienza e nazione era il binomio che avrebbe dominato la cultura ottocentesca. Da sempre quella che Constant chiamava «coscienza solitaria» aveva suscitato allarme ed era stata associata «all'opinione vacillante», cose contro le quali Constant invocava «le forme, che preservano dall'arbitrarietà e sono le divinità tutelari delle associazioni umane».47 Ricordando che durante la rivoluzione «i diversi partiti si erano impadroniti, di volta in volta, degli strumenti e delle forme della legge», costringendo i magistrati a ricorrere a un «coraggio da guerrieri», per «pronunciare sentenze secondo la loro coscienza»,48 Constant osservava che la pressione politica, esercitata dai tiranni o da fazioni e partiti, anche popolari, può essere arginata soltanto dalle forme, che mettevano in imbarazzo perfino personaggi come Robespierre, il quale si preoccupava di abolire esplicitamente tutte le garanzie giudiziarie, per assicurare mano libera agli uomini «più liberi da ogni scrupolo di coscienza».49

Una nazione senza sacerdoti

Quando ammoniva che «una nazione la quale, in materia di coscienza, ceda alla forza è una nazione talmente vile, talmente corrotta che da essa non si può sperare nulla né per la ragione né per la libertà»,⁵⁰ Constant si affidava alla religione, riportata però dalle altezze sublimi della filosofia speculativa tedesca alla sua base naturale, costituita dalle «nostre sensazioni fisiche»; ma vi aggiungeva i «sentimenti morali», che risvegliano «la coscienza di un'azione virtuosa». ⁵¹ Rifacendosi a Arnold Hermann Ludwig Heeren, il celebre storico di Gottinga, Constant proponeva l'idea che potessero esserci sacerdoti senza il potere sacerdotale, votati alle «verità che il sentimento religioso rivela». ⁵² Erano stati i greci a istituire una religione senza sacerdoti, che, come quelli egiziani e orientali, detenendo il monopolio delle funzioni letterarie, garantissero al potere l'assoluta assenza di critica intellettuale. In Grecia nessuna classe si era arrogato «il monopolio delle scienze e la direzione delle facoltà intellettuali ... rimaste proprietà comune. La religione non aveva imposto nessun ostacolo agli sforzi liberi e infaticabili dello spirito di ricerca». ⁵³ Se si doveva «ai greci la vita del pensiero e la forza morale», ⁵⁴ il cristianesimo aveva «sulle religioni dell'antichità il vantaggio, che tra Dio e gli uomini stabilisce rapporti morali, oltre che di culto», rendendo possibile «un ministero d'amore e di pace», ⁵⁵ del tutto smentito quando la religione, specialmente quella cristiana, «si schiera dalla parte della forza», perché «non ha nulla di comune con la forza». ⁵⁶ Tra religione greca e cristianesimo autentico, liberato da usi strumentali, Constant proponeva una religione purificata, ricondotta a una forma di coscienza. ⁵⁷

Dalla dottrina della legge naturale la rivoluzione aveva ricavato l'idea che esistessero diritti naturali da difendere, affidati al popolo e ai suoi rappresentanti sovrani. Da tutto ciò erano nati regimi arbitrari, che era diventato difficile contrastare, una volta tramontata l'idea della legge di natura. Per sostituirla Constant si affidava alla coscienza, che è una forma di «protesta tacita», un rifiuto della «idea

di illegalità, di instabilità che accompagna necessariamente tutto ciò che si ottiene» con l'arbitrio, perché «ciò che produce attaccamento delle persone al bene che fanno è la speranza di vederlo durare, mentre coloro che fanno il bene con l'arbitrarietà non possono sperare di vederlo durare, perché l'arbitrio di oggi apre la via a quello di domani e quest'ultimo può essere opposto al primo». ⁵⁸ In interpretazioni molto idealizzate della cultura e della religione greche, del cristianesimo e di ciò che costituisce una nazione, Constant cercava qualcosa di equivalente a ciò che la legge naturale era stata in tante interpretazioni della coscienza costruite dalla cultura moderna. Gli appelli alla coscienza come freno all'arbitrio restavano di per sé generici, mentre gli antichi contenuti non sembravano più in grado di dare un'ossatura alla coscienza. La soggettività che l'aveva sempre più caratterizzata e la sua natura umbratile e parassitaria rispetto alla conoscenza delle cose rendevano difficile trasformarla in un principio autonomo di disciplina: occorreva incarnarla nelle istituzioni e tra queste la religione era una di quelle più radicate. La religione era stata il terreno nel quale la coscienza aveva trovato alimento per la sua forza eversiva, quando era diventata un titolo per rifiutare l'obbedienza al potere. Instauratisi anche facendo valere le pretese della coscienza, i nuovi regimi, nati dalle rivoluzioni, avevano preteso di impossessarsi delle coscienze e di imporre le credenze. All'inizio dell'Ottocento una religione che sapesse farsi istituzione poteva svolgere la funzione di coscienza conciliata con la realtà e non più minaccia all'autorità. Nasceva così il miraggio del cristianesimo figlio della libertà intellettuale greca e della confidenza con il divino della tradizione ebraica, un cristianesimo che poteva integrarsi benissimo nei nuovi stati nazione.

Nell'opera sulla religione Constant polemizzava con Lamennais, il quale, nel secondo volume dell'*Essai sur l'indifférence en matière de religion*, pubblicato nel 1820, aveva affermato che «nessun dogma è scritto nel nostro cuore e per noi Dio non esisteva prima che gli fosse stato dato un nome». Eppure nel primo volume di quell'opera, del 1817, Lamennais aveva detto che «c'è un istinto religioso che si trova in tutti gli uomini» e che «il selvaggio il quale adora il grande spirito nelle solitudini del nuovo mondo non ha senza dubbio una nozione della divinità netta ed estesa come quella di Bossuet, ma ha il medesimo sentimento». Lamennais precisava però che «il sentimento, per la sua natura passivo, non afferma niente, non nega niente e di conseguenza non insegna niente ... il sentimento del vero e del falso, del bene e del male è mutevole e variabile», mentre il sentimento della «divinità, quello del giusto e dell'ingiusto, quello del bene e del male si trovano in tutti i popoli», tanto che «ovunque in tutti i tempi l'uomo ha riconosciuto la distinzione essenziale di bene e di male, di giusto e di ingiusto e nessuna nazione ha mai confuso le nozioni opposte di crimine e virtù». E «quando quelle nozioni sono trasgredite», si leva «il grido d'orrore della coscienza»: infatti «l'uomo non può violare le leggi del giusto e dell'ingiusto senza violare la propria ragione e la propria coscienza», anzi «la coscienza universale».59 Il sentimento e la coscienza erano dunque realtà soggettive e vuote, come dicevano Hegel e Constant e chi in generale prendeva atto che si era rotto il legame tra coscienza e legge naturale: era semmai la religione a dirigere la coscienza verso contenuti che la storia religiosa dell'umanità aveva via via specificato.

Lamennais dava della cultura greca un'interpretazione opposta a quella di Constant. Per Lamennais «i grandi errori dello spirito umano erano press'a poco sconosciuti nel mondo prima della filosofia greca»,60 tanto che «non si sarebbe potuto citare un solo vero ateo nei secoli anteriori» ai filosofi greci.61 I filosofi greci non avevano respinto il politeismo idolatrico e avevano semmai introdotto l'ateismo. Il

connubio di filosofia greca e cristianesimo, auspicato da Constant, non teneva conto del carattere idolatrico di tutte le religioni diverse da quella ebraica e anteriori al cristianesimo, che perciò non aveva soltanto aggiunto l'etica dell'amore alla conoscenza intellettuale greca, ma aveva cambiato la concezione della divinità. Lamennais non era disposto ad ammettere neppure che la religione pagana avesse accolto la «legge morale», ch  anzi essa «assopiva la coscienza con il fascino snervante delle sue feste».62 Egli respingeva l'idea che «l'uomo avesse inventato le leggi del proprio essere ... che contemplando se stesso avesse scoperto la ragione infinita da cui emana la sua ragione ... la causa eterna di tutto ci  che  ».63 Certamente Paolo di Tarso, nell'*Epistola ai Romani*, aveva detto che le genti senza legge – senza la legge ebraica ovviamente – sono legge a se stessi, mostrando come operi la legge scritta nel loro cuore, sotto la testimonianza della coscienza. Lamennais ammetteva che dalle parole di Paolo si potesse ricavare l'esistenza di «una legge morale in tutte le nazioni, che questa legge   naturale ... che   iscritta nel cuore e che la coscienza la riconosce e le rende testimonianza». Ma da tutto ci  non si poteva ricavare che «questa legge, per essere comune, non ha bisogno di essere insegnata», perch , se   vero che la legge di cui parla Paolo   universale, non   detto che «la sua conoscenza sia innata in ciascun uomo»: non accade forse che le verit  universali diverse da queste si conoscono perch  «la societ  le conserva in deposito»? Soltanto dopo che   diventata nota, quella legge «si imprime nel cuore, diventa un sentimento e questo sentimento prende il nome di coscienza». Secondo Lamennais, Paolo stesso nella *Seconda epistola ai Corinzi* aveva parlato del messaggio di Cristo scritto non su tavole di pietra, ma nel cuore dei fedeli dallo spirito di Dio. Se si fosse ammesso che «tutti gli uomini trovano in se stessi la religione originaria, si sarebbe dovuto concludere che tutti i cristiani trovano in se stessi anche la religione di Ges  Cristo», perch  le parole di Paolo ai corinzi andrebbero interpretate in base all'innatismo imputato al testo dell'*Epistola ai Romani*. Una cosa impossibile, visto che lo stesso Paolo, nell'*Epistola agli Ebrei*, dice che «la verit    dapprima rivelata all'intelligenza, da cui in seguito passa nel cuore».64

Lamennais si affidava all'*avvenire*: «una forza invincibile attira l'uomo verso l'avvenire; questa vita veloce non basta né alla coscienza del giusto né a quella del malvagio: per pareggiare il terrore dell'uno, i desideri e la speranza dell'altro occorre qualcosa di infinito, come la potenza di Dio e qualcosa di eterno, come la sua giustizia».⁶⁵ Sono idee non tanto diverse da quelle formulate da Kant, per il quale soltanto l'eternità e la giustizia infinita di Dio possono assicurare giusti premi e giuste punizioni ai comportamenti corretti e scorretti. E anche Kant riteneva che i comportamenti morali avessero senso soltanto se li si collocava in una dimensione storica, in cui prevale la considerazione del futuro, perché il passato è quello che è, un intreccio di misfatti, spesso premiati dal successo. Kant teneva a distinguere tra la speranza razionale e le previsioni di fatto e così apriva la strada alle filosofie della storia che erano più messaggi per il futuro che diagnosi del passato: perfino la filosofia della storia hegeliana parlava di una Germania che non si era ancora realizzata. Proprio le filosofie della storia che ispiravano i nazionalismi delle nazioni nascenti puntavano sul futuro. Era il clima in cui si collocava anche Lamennais, che dal passato non traeva molte ragioni di conforto: idolatria diffusa, ateismo filosofico, utilizzazione delle religioni come strumenti di dominio politico, razionalizzazioni arbitrarie e così via. L'avvenire era la dimensione cui guardava, come molti altri ideologi dell'Ottocento, nazionalisti e socialisti, e "L'avvenire" sarà il nome che darà al proprio giornale. «Il mondo intero in tutti i suoi secoli» – diceva Lamennais – è «uno spaventoso rigurgito di vizi e di crimini moltiplicati all'infinito, una violazione continua dei doveri più santi, nello stesso tempo in cui la coscienza universale riconosce e proclama eternamente l'immutabile distinzione del bene e del male». C'era per lui una successione di «errori innumerevoli che si susseguono senza sosta, variando secondo i luoghi, le epoche, le passioni e nello stesso tempo un fondo comune di verità inalterabili, continuamente riconosciute e proclamate dalla ragione universale». Come mettere insieme questi fatti contrastanti? Come negare che, nonostante gli errori della storia umana, ci siano «la ragione o la coscienza del genere umano»? Eppure, giocando su questi

contrasti, Lamennais poteva respingere la concezione illuministica della ragione come patrimonio di verità facilmente raggiungibili e solo celate dall'ignoranza e dalla tirannide: per recuperare quel fondo occorre l'insegnamento, quale il cristianesimo è stato, perché «si deve sapere che la coscienza e la ragione universale, in ciò che hanno di fondamentale, non sono altro che la religione».66

Assegnata agli uomini la colpa degli sviamenti della storia, Lamennais proponeva l'idea «consolante» che «questo lungo sviamento avrà termine, un termine che già si intravede nelle prospettive dell'avvenire. I pregiudizi si estinguono poco a poco, gli occhi si aprono e la luce che illuminerà le generazioni più fortunate, chiamate a succederci, incomincia a dissipare le ombre nelle quali la famiglia umana ha così lungamente errato, aspirando a un bene, che continuava a sfuggirle, ... senza smettere di cercarlo con una speranza immortale».67 Ciò che collega l'umanità del passato a quella del futuro è il fatto che ogni forma di società richiede «atti di dedizione e di sacrificio» e la disposizione al sacrificio «sussiste immutabilmente in ciascuno con gradi diversi di potenza», costituendo «ciò che si chiama coscienza, la voce interiore che, quando il dovere o il diritto sono violati, protesta».68 Ricomparivano le vecchie immagini della coscienza che, «anche se sviata dai bagliori ingannevoli di una fede erronea», frutto di errori speculativi, non si oblitera mai completamente, perché «l'errore ... non è mai generale ... e sempre, dappertutto l'uomo trova in sé, eternamente inalterabile nella sua essenza, la distinzione del bene e del male».69

L'*ancien régime* considerava la religione uno strumento di governo e anche i governi rivoluzionari avevano seguito questa strada; a loro volta i Borboni, tornati sul trono francese, e la monarchia di luglio avevano ereditato i progetti di controllo statale sulla vita pubblica e sulla vita religiosa della società. Ma contro le pretese del potere politico «la verità è onnipotente. Ciò che ne ritarda più di ogni altra cosa il trionfo è l'appoggio che la forza materiale cerchi di darle, la semplice parvenza di costrizione nel dominio essenzialmente libero della coscienza e della ragione». Come diceva tutta una tradizione, la coscienza è «il santuario dell'anima in cui Dio solo ha il diritto di

penetrare».⁷⁰ La rivendicazione della libertà di coscienza non andava però intesa secondo la tradizione gallicana, che aveva attratto tanto i Borboni quanto i rivoluzionari e i postrivoluzionari. La libertà di coscienza esigeva la separazione tra stato e chiesa, «separazione che sola può estrarre la chiesa e lo stato da una posizione ugualmente violenta, ugualmente funesta per l'una e per l'altro».⁷¹ Non era più tempo che «un governo ... venisse a fraporsi tra Dio e la coscienza di un solo francese».⁷² Andava bene «la sottomissione di tutti i francesi alle leggi politiche e civili del paese», ma soltanto «finché esse non colpiranno i diritti sacri della coscienza»: l'autorità dello stato va tenuta fuori da «tutto ciò che concerne la religione, il nostro culto, la nostra disciplina, il nostro insegnamento. In questo ordine, puramente spirituale, noi siamo liberi in virtù della legge, noi non dobbiamo obbedienza se non al capo spirituale che Gesù Cristo ci ha dato: lui solo deve regolare le nostre credenze, dirigere, sorvegliare la nostra amministrazione, provvedere alla continuità del ministero celeste». Solo così si poteva tutelare la pace sociale e mettere fine alla «lotta contro natura»⁷³ intrapresa per ragioni religiose.

Lamennais poteva riprendere le formule con le quali in Europa e in America si era rivendicata la libertà e perfino ammodernarle, mettendo insieme «libertà di coscienza e d'insegnamento, libertà di stampa e di associazione, libertà civili e politiche, libertà di lavoro e d'impresa».⁷⁴ Gli stava a cuore soprattutto la libertà «d'insegnamento, base primaria della pace pubblica, diritto sacro di chiunque abbia toccato il suolo francese».⁷⁵ Sembra di cogliere l'eco delle idee lockiane nelle parole con le quali Lamennais difendeva «il diritto di ciascuno di credere tutto ciò che gli sembri vero e di agire secondo le proprie credenze, in ciò che non turba l'ordine pubblico, stabilendo la tolleranza civile più perfetta»,⁷⁶ che tuttavia Lamennais distingueva dalla «tolleranza dogmatica, intesa come assenza di qualsiasi credenza e perfino di qualsiasi opinione». In questo modo «il cattolico non rinuncia a nessun punto della sua dottrina; la predica, la difende, la diffonde con il ragionamento e la persuasione, riconoscendo lo stesso diritto al protestante, all'ebreo, a qualsiasi setta sottoposta alle leggi del paese».⁷⁷ L'idea classica di tolleranza non doveva giustificare

l'assenza di fede religiosa e la possibilità di appartenere a una società politica senza appartenere anche a una comunità religiosa. Apparentemente erede della cultura radicale, Lamennais si opponeva al regime orleanista e alle sue élite intellettuali e politiche, ostili alla chiesa cattolica e ai potentati locali. Per questo puntava sulla separazione di stato e chiesa, che avrebbe garantito a quest'ultima la possibilità di organizzarsi autonomamente, con proprie scuole e una propria stampa. Questo faceva la differenza rispetto ai progetti di tolleranza nati nei paesi protestanti, nei quali non c'era un'autorità religiosa unica, che aspirasse all'esercizio di un potere sovrano: quando invocava principi liberali, Lamennais aveva in mente la possibilità di instaurare un ordine spirituale sovrano dentro lo stato, un ordine in cui i cattolici si sarebbero riconosciuti. Il presupposto dell'operazione di Lamennais era l'abbandono dell'impianto giusnaturalistico dei progetti seicenteschi e settecenteschi di tolleranza a favore di un impianto in cui la religione è quella che risveglia e *insegna* i contenuti che poi la coscienza fa propri. «Chi dichiara di essere senza religione si dichiara fuori del dovere, fuori dei sentimenti, delle credenze unanimi, dell'istinto universale, nega l'intelligenza e la coscienza umana, la sua natura e le leggi della sua natura, nega la società, nega se stesso».⁷⁸ La separazione tra stato e chiesa non comportava la liberazione dello stato da ipoteche religiose e una concezione pluralistica della società, ché anzi Lamennais invocava «una volontà comune, cioè la coscienza del diritto altrui come del proprio, la fusione perfetta degli interessi in un solo interesse».⁷⁹ Se quella che era emersa dal giusnaturalismo era soprattutto una società di diritti, Lamennais esortava a «proclamare il dovere insieme con il diritto, a non separarli in noi stessi, in modo che siano per sempre uniti nella nostra coscienza e nelle nostre opere». Questa è «la via dell'avvenire».⁸⁰ Era l'alternativa alla riduzione della giustizia a «un calcolo d'interessi e nient'altro».⁸¹

L'anima collettiva

La ricostituzione degli stati, dopo le tempeste rivoluzionarie che avevano segnato il passaggio dal Settecento all'Ottocento, aveva condotto alla riscoperta delle istituzioni tradizionali e delle tradizioni religiose, alle quali si era attinto per dare alla coscienza il contenuto un tempo fornito dalla legge di natura. La teoria tradizionale dell'anima aveva messo a disposizione un posto in cui collocare, in ogni persona, la legge di natura, che filosofi classici, giuristi romani e oscuri testi paolini davano per nota a tutti. Impallidita l'idea di una legge naturale, occorreva ricorrere a un simulacro della vecchia concezione dell'anima, un'entità in cui mettere la consapevolezza dei contenuti storici comuni, che costituiscono nazioni storiche e religioni positive: non più un'anima individuale, ma un soggetto collettivo. Nella Francia rivoluzionaria il richiamo patriottico aveva agito come strumento di mobilitazione, di fronte a nemici che potevano essere presentati come nemici della patria. Era stato Rousseau a esaltare la morte per la patria al posto della morte per l'onore, capovolgendo i codici del comportamento militare. Ma, quando l'onda rivoluzionaria si era esaurita, non tutte le potenziali patrie europee erano diventate nazioni riconosciute. Il disegno dell'Europa tracciato da Napoleone poteva essere cancellato, ma i semi gettati continuavano ad agire, lasciando il continente pieno di fermenti. E spesso il varco tra patrie sentite e nazioni negate era colmato proprio dalla coscienza: italiani, polacchi e greci, distribuiti negli imperi austriaco, russo e ottomano, potevano portare la propria patria nella loro coscienza, prima che diventasse nazione. Il vincolo con queste entità ideali e negate era un vincolo di dovere più che di diritto: era la collettività inesistente ad avere diritti, mentre i suoi membri le dovevano tutto. Ancora una volta era stato Rousseau a portare in primo piano nella letteratura settecentesca sulla coscienza l'idea di dovere.

In passato i giuristi avevano trattato enti fittizi come persone, attribuendo la personalità a entità artificiali, procedura che Hobbes aveva usato, per fare del sovrano una specie di "megapersona". Ma

Hobbes pensava che per creare personalità giuridiche di questo tipo occorressero atti giuridici, come i contratti, che non presuppongono la coincidenza di contenuti mentali tra l'ente giuridico artificiale e le persone con le quali ha rapporti, come del resto non lo presuppone nessun contratto, che si basa al massimo su una convergenza di interessi. Invece, considerata la coscienza un'entità collettiva o attribuita a un'entità collettiva, come poteva essere la nazione, si supponeva che i singoli ricevessero da questa entità i contenuti della propria coscienza individuale.

Quello delle nazioni era tutt'altro che un consesso pacifico di entità che si riconoscessero, perché, accanto alle nazioni chiaramente emerse e dominanti, ce n'erano di represses, e non solo da formazioni politiche che, come gli imperi, potevano sembrare arcaiche, ma anche da altre nazioni. E al loro stesso interno le nazioni non erano affatto uniformi, come l'idea della coscienza collettiva poteva suggerire. La Francia era il paese in cui la nazione era sorta direttamente dalla rivoluzione, ma era passata attraverso i travagli della Restaurazione, sperimentando ritorni all'*ancien régime* e al costituzionalismo moderato. Le vicende si erano sovrapposte, sicché la nazione finiva con l'avere più di un'anima: potevano richiamarsi alla coscienza tanto il cristianesimo di Constant, religione intellettuale senza sacerdoti, che pretendeva di rifarsi alla filosofia greca, quanto il cattolicesimo di Lamennais, che, avverso sia all'universalismo filosofico sia all'uso della religione come strumento di governo, che ravvisava nel gallicanesimo, metteva insieme spirito nazionale e primato del papa, unico possibile dittatore delle coscienze.

Saranno però i sociologi a mettere in luce i contrasti interni alla coscienza collettiva. Nelle grandi nazioni europee, in quelle che, come la Francia e l'Inghilterra, potevano rifarsi a una lunga tradizione, come nei paesi tedeschi, nei quali la coscienza nazionale andava inventata, si intrecciavano processi opposti: il tentativo di trovare un modo di pensare comune, utilizzando vecchi istituzioni e tradizioni religiose, si affiancava allo sviluppo di una cultura in cui acquistavano importanza attività specializzate, conoscenze specialistiche non facilmente comunicabili e condivisibili, modi di vita disparati. Nella

Germania impegnata a costruire una forte coscienza nazionale Tönnies contrapponeva le società nate da un contratto e da semplici convergenze di interessi alle comunità che avevano la propria base in rapporti di solidarietà stretta, come i vincoli di sangue. Fin da quando, nel Settecento, l'attenzione si era spostata dalla legge di natura alle istituzioni, era cresciuto l'interesse per le origini remote delle società. Mentre Montesquieu, Gibbon, Robertson, Smith o Hume, quando ricostruivano la storia istituzionale remota dei paesi europei, guardavano soprattutto alla dissoluzione dell'impero romano e alle trasformazioni della sua eredità, altri, come Herder, preferivano spingersi agli stadi primitivi delle società e al loro patrimonio mitologico. I sociologi ottocenteschi erano meno sensibili alle tradizioni letterarie, ma ritenevano anch'essi che, per trovare la solidarietà forte, cara agli ideologi delle nazioni, occorresse spingersi ben più indietro della storia più o meno autentica delle nazioni europee e guardare agli stadi primitivi della storia dell'umanità. In tempi di piena fioritura della coscienza nazionale francese, Émile Durkheim esprimeva la differenza tra la solidarietà propria delle società primitive e quella delle società secondarie come la differenza intercorrente tra società nelle quali i soggetti individuali si identificano con il soggetto collettivo e società nelle quali si è aperta una distanza tra gli uni e l'altro. La società veniva interpretata come un grande io, al quale gli io dei suoi membri potevano sentirsi più o meno vicini.

Tutto ciò avveniva mentre i filosofi accentuavano la loro attenzione per la coscienza. Dal Cinquecento al Settecento non ne avevano parlato molto. La distinzione tra consapevolezza e coscienza morale aveva aiutato a tener assai basso l'interesse per la seconda via via che aumentava quello per la prima. Quando aveva separato le proprie considerazioni sulla conoscenza da quelle sulla morale, Cartesio aveva indicato la strada da percorrere: sulla conoscenza si potevano azzardare novità, mentre in fatto di morale occorreva essere prudenti e attenersi agli usi correnti. Effettivamente per molti filosofi la coscienza in senso morale era cosa che apparteneva all'esperienza di tutti, di cui bastava prendere atto. La teoria della coscienza come

produttrice di conoscenza era invece cresciuta e, nel filone cartesiano, aveva generato un concetto ipertrofico di io, messo al centro delle conoscenze disponibili. In Condillac, il principale esponente di questo indirizzo, questa impostazione poteva conservare l'originaria impronta di prudenza empiristica, che aveva caratterizzato molte delle dottrine per le quali le conoscenze erano stati psicologici: l'io era insomma al centro delle conoscenze disponibili agli esseri umani, ma non dell'universo. Le cose cambiavano con Kant. Anche lui manteneva il vezzo empiristico della modestia, facendo dell'io il legislatore del solo mondo dei fenomeni e non delle cose in sé, ma poi superava questo limite facendo della legge morale la traccia dello sviluppo infinito della storia. Proprio perché condizionato dalle immagini seicentesche e settecentesche della coscienza, Kant non le dava troppo peso nella propria dottrina morale, preferendo parlare di ragione e di legge, ma spostava dall'intimità dell'io alla storia il luogo in cui collocare la coscienza. Del resto la storia era diventata, dopo la comparsa, a metà del Settecento, della filosofia della storia di Voltaire e dei discorsi di Rousseau, il luogo in cui mettere ciò che da sempre era stato collocato nella coscienza.

I contenuti storici dovevano sostituire la legge naturale all'interno della coscienza e tra quei contenuti le religioni erano le candidate più verosimili, magari reinterpretate, in modo illuminato, cioè tenendo conto delle istanze illuministiche o delle teorie del mito o, ancora, utilizzando saghe e leggende letterarie. E poi, in luogo della legge naturale, "astratta", come si diceva, c'erano le istituzioni storiche, con le dottrine giuridiche e politiche che le sostenevano. I filosofi facevano leva sull'io per queste operazioni. Dopo che Kant aveva indicato nella storia il terreno nel quale l'io diventa legislatore, i filosofi potevano utilizzare la vecchia teoria dell'anima per modellare i nuovi contenuti della coscienza e proporre di nuovi. La storia appariva così come il dispiegamento delle parti dell'anima nel tempo della storia, e le diverse epoche erano caratterizzate dal prevalere di questa o quella funzione dell'anima. Le filosofie della storia che scaturivano da questa impostazione offrivano anche lo strumento dottrinale alle ideologie correnti, perché assicuravano alle nazioni un posto nella storia oppure

addirittura un primato a questa o quella nazione; o indicavano i modi nei quali si sarebbero svolte rivoluzioni o passaggi gradualì a nuove forme di società. La linea prudenziale, che nell'empirismo aveva tenuto separata la coscienza che genera la conoscenza dalla coscienza morale, veniva abbandonata, perché le stesse conoscenze erano considerate contenuti storicamente determinati e si riconosceva alla coscienza normativa la capacità di produrre eventi storici, così come la consapevolezza di sé era ritenuta in grado di produrre conoscenze. Così la coscienza diventava un'entità del discorso filosofico, che poteva essere chiamata in causa da storici e ideologi, ma completamente distinta dalla coscienza dei discorsi correnti, presente nelle espressioni del tipo "in coscienza" o "la voce della coscienza". Questi usi erano sempre stati più o meno presenti nei linguaggi diffusi e avevano trovato connessioni con dottrine religiose, filosofiche o giuridiche, soprattutto attraverso la letteratura cristiana e in relazione alle vicende politiche e religiose della cristianità. Quando da queste vicende erano nate società nuove, come gli Stati Uniti, o rinnovate, come la Francia della rivoluzione, la coscienza era scomparsa dalle loro costituzioni scritte, ma aveva trovato rifugio nella pretesa, marginale, di non prendere le armi neppure per difendere le nuove patrie, pur nate dalla ribellione contro la tirannide.

8. Addio alle armi

Le patrie in armi

Per quanto le élite dei coloni inglesi in America fossero costituite da puritani che si sottraevano alle persecuzioni di Carlo I, la madrepatria non si era disinteressata delle colonie e anzi le aveva incluse nella sua politica di potenza marittima e commerciale. I coloni, coinvolti nei conflitti con le colonie francesi e con i nativi, avevano messo da parte le riserve che il puritanesimo poteva ispirare nei confronti della forza militare, sempre più confinate entro gruppi battisti e quaccheri, nei quali non si erano estinte del tutto, anche perché era facile usare un istituto in voga negli eserciti settecenteschi, consistente nella possibilità di pagare un tributo per farsi sostituire. Ciò non aveva soddisfatto i pacifisti che rifiutavano anche la partecipazione indiretta alle attività belliche, subendo pressioni crescenti, via via che emergeva quanto il reclutamento volontario fosse insufficiente, non soltanto quantitativamente, ma anche qualitativamente, per combattere contro un esercito professionale, quale era quello britannico. La coscienza era stata un nobile luogo in cui si erano collocate le massime istanze religiose: i documenti pubblici europei e americani l'avevano spesso menzionata come cosa meritevole della massima considerazione, ma nella costituzione degli Stati Uniti era scomparsa, né era nominata nelle costituzioni delle repubbliche francesi. I resti della nobile storia della coscienza e della sua libertà sembravano ridursi all'obiezione al servizio militare obbligatorio, ma anche questo uso era diventato più problematico con la guerra d'indipendenza, quando in nome dell'interesse pubblico si poteva limitare la libertà di coscienza; e alle coscienze si era sempre chiesto di non mettere in pericolo la pace sociale.

Ben prima che i francesi sentissero proclamare la patria in pericolo, Rousseau aveva dichiarato che ci si può immolare per la patria; e l'unica patria che avesse in mente era la repubblica di Ginevra, sempre intesa da lui come il polo opposto a Parigi. Quando Rousseau parlava di patria, la scoperta della patria da parte dei rivoluzionari era ancora

lontana e la Svizzera conservava i vecchi ordinamenti militari. Essa era un insieme di antiche repubbliche con forti tradizioni militari, nelle quali i pacifisti mennoniti erano giudicati più severamente che altrove, anche se, come in quasi tutti i paesi nei quali c'era una forma di arruolamento popolare, era possibile farsi sostituire da qualcuno, se chiamati alle armi. L'eco della Rivoluzione francese si sarebbe fatta sentire anche nella Svizzera di Rousseau, dove l'articolo 18 della costituzione del 1874 avrebbe stabilito che il servizio militare era un obbligo per ogni cittadino, anche se la legge sulla coscrizione del 1870 aveva previsto l'assegnazione degli obiettori per motivi religiosi al corpo sanitario non combattente.¹

Se questa era stata la conseguenza in Svizzera, figurarsi in Francia, dove la rivoluzione aveva prodotto un esercito di tipo nuovo, capace di battere gli eserciti europei tradizionali e di farsi strumento per esportare la rivoluzione. La repubblica non faceva sconti: era aperta a tutti, perché tutti potevano adire al potere, secondo merito e virtù, ma tutti dovevano contribuire. Tenzialmente collegata allo spirito religioso, l'obiezione di coscienza non poteva trovar posto tra i diritti dei cittadini di una repubblica, che aveva cercato di istituire una religione civile, affidandosi più alla ragione che alla coscienza e sollecitando la dedizione più che assicurando la libertà. Mentre le colonie americane avevano nell'Inghilterra un nemico "naturale" esterno, battuto il quale si sentivano protette nel loro isolamento geografico, la repubblica francese avvertiva una minaccia permanente, come se un regime repubblicano di quel tipo fosse un corpo estraneo in un'Europa tutta monarchica, in cui perfino la rivoluzione alla fine aveva dovuto dar vita a una monarchia.

I rivoluzionari avevano condotto guerre di conquista in Europa e le tracce delle loro imprese non poterono essere cancellate del tutto dal riordino dell'Europa dopo il 1814. Quando, nel 1848, quel sistema entrò in crisi e in Francia rinacque la repubblica, questa cercò di esorcizzare i fantasmi bellici del regime rivoluzionario. Nel preambolo della costituzione venne scritto che la repubblica «avrebbe rispettato le nazionalità straniere, come intendeva far rispettare la propria, non avrebbe intrapreso nessuna guerra per fini di conquista né avrebbe

mai impiegato le proprie forze contro la libertà di un popolo». Ma la costituzione ricordava anche che esistono «doveri reciproci» tra la repubblica e i cittadini, per i quali, se «la repubblica deve proteggere il cittadino, nella sua persona, nella sua famiglia, nella sua religione, nella sua proprietà, nel suo lavoro», da parte loro «i cittadini devono amare la patria, servire la repubblica, difenderla al costo della loro vita».2 Nella costituzione americana il reclutamento della milizia era collegato al diritto individuale di portare le armi, mentre nella costituzione francese del '48 il fondamento del servizio militare era la disponibilità a sacrificare la propria vita per la patria.

La prima repubblica francese si era presentata come una repubblica *nazionale* e il riferimento alla nazione doveva accentuarsi nelle fasi successive della storia repubblicana, nel corso delle quali la nazione si sarebbe mostrata ben più ospitale della prima repubblica nei confronti delle tradizioni religiose e anche delle nuove religioni, quali quelle di saintsimoniani o di positivisti. In tutte il riferimento alla coscienza era presente, ma in un'interpretazione del tutto diversa da quella che aveva permesso il riconoscimento, almeno di fatto, dell'obiezione di coscienza nei paesi protestanti e soprattutto negli Stati Uniti. La coscienza era intesa non come la sfera delle convinzioni personali, ma come una struttura collettiva, che appartiene innanzitutto alla nazione o al popolo, sulla quale le coscienze individuali devono modellarsi. Non si poteva perciò invocare la coscienza, così raffigurata, per rivendicare il rifiuto solitario del servizio militare e la resistenza alla pressione sociale. Verso la fine dell'Ottocento Émile Durkheim sosteneva che la solidarietà sociale è forte, ma poco elastica, nelle società tradizionali, perché le coscienze individuali non si distaccano dalla coscienza collettiva, mentre le società moderne, più elastiche, sono costituite da individui relativamente lontani dal soggetto collettivo e perciò più smarriti e fragili, fino al punto di suicidarsi. Si capisce che posizioni del genere si inserissero bene in un'idea solidaristica della nazione, per la quale tutti devono mobilitarsi nel momento del bisogno estremo, quando la patria è in pericolo e la disciplina militare diventa lo strumento per il ripristino della solidarietà forte.

La pace tra i popoli

Erano i movimenti internazionalistici, soprattutto quelli di ispirazione socialista, a respingere il primato della coscienza nazionale e le sue consacrazioni religiose. Tramontato il sogno della religione civile, la sinistra radicale e socialista proponeva un'idea completamente laica di società, in cui la religione non poteva però essere invocata per la deroga a un dovere civile, mettendo in pericolo il primato dello stato. D'altra parte la destra, che pure rivalutava le tradizioni religiose, ne faceva anch'essa aspetti fondamentali della vita nazionale. Si estingueva così in Francia lo spazio religioso in cui si era tradizionalmente collocata l'obiezione di coscienza. Con il loro internazionalismo i movimenti socialisti e di sinistra erano pacifisti, ma i loro ideali repubblicani di solidarietà li allontanavano dalle dottrine, prevalentemente religiose, che costituivano il presupposto dell'obiezione di coscienza. Inoltre le ideologie classiste inducevano a ritenere mistificazioni le politiche che escludevano la violenza dai fenomeni politici: chi credeva nella lotta di classe non era disposto ad ammettere che si potesse battere esclusivamente la via delle trasformazioni pacifiche.³

Dalla tradizione politica ispirata ai principi dell'89 potevano derivare programmi pacifisti svincolati da prospettive nazionali e posti alla base di iniziative internazionali, capaci di promuovere la pace in Europa attraverso lo sviluppo di apposite istituzioni. Fin dal 1830, per iniziativa di Jean-Jacques de Sellon, era stata fondata a Ginevra una *Société de la Paix* e nel 1843 l'*American Peace Society* e la *London Peace Society* avevano convocato a Londra il Congresso della pace europea. Ma nel 1866 la vittoria della Prussia sull'Austria aveva suscitato in Francia profonda preoccupazione per il militarismo aggressivo della Germania. L'anno dopo Frédéric Passy fondava la *Ligue international et permanente de la paix*, per promuovere la soluzione delle controversie per mezzo di arbitrati e trattati, affidati all'azione dei parlamenti, operanti in una Unione Interparlamentare. Nello stesso anno, sostenuto da personaggi come John Stuart Mill,

Victor Hugo, Louis Blanc, Edgar Quinet e Aleksandr Herzen, Charles Lemonnier, un saintsimoniano che si ispirava all'universalismo kantiano e all'idea che solo una repubblica universale potesse garantire la pace, convocava a Ginevra un Congresso della pace e della libertà, da cui usciva, sotto la presidenza onoraria di Giuseppe Garibaldi, la Ligue international de la paix et de la liberté. Nel Congresso internazionale della pace, che si tenne a Parigi nel 1889, le due tendenze, quella diplomatica istituzionale e quella ideologica repubblicana, si affrontarono, ma finirono con l'unificarsi. Quando, nel 1901, Émile Arnaud coniò il termine "pacifismo", ordinamenti democratici dei singoli stati e adozione di arbitrati internazionali erano considerati presupposti e strumenti per arrivare alla pace universale, alla riduzione progressiva degli armamenti e infine al disarmo.⁴

Queste forme di pacifismo risentirono della nuova idea di guerra esposta in *La guerra del futuro*, un'opera in sei volumi, pubblicata nel 1896, in russo, dal finanziere polacco Jan Gotlib Bloch, ma presto tradotta nelle principali lingue: la previsione che le guerre future sarebbero state più sanguinose, ma incapaci di dare la vittoria definitiva a uno dei belligeranti, e che sarebbero state foriere di movimenti rivoluzionari escludeva strategie di attacco, come quelle preferite dai prussiani nel 1866 e nel 1870.⁵ Già nel 1877 i turchi, nel ridotto trincerato di Plevna, avevano resistito ai russi, mostrando che l'unica risposta alle armi moderne è la difesa. Era una posizione contraria alla dottrina militare imperante e più vicina alle tesi dei pacifisti; ma Bloch respingeva una politica bellica puramente difensiva, perché gli armamenti possono anche essere predisposti per la difesa, ma, se sono così imponenti da reggere l'urto di un esercito moderno, finiscono per entrare comunque in azione, perché un apparato militare efficiente promuove politiche militari direttamente o indirettamente offensive. Singoli stati, ciascuno ben armato, ossessionati dalla propria sicurezza, non promuovono negoziati generali di pace. Partendo dall'idea che il disarmo è l'unica strada che porta alla pace, Gaston Moch proponeva di sostituire con una milizia di tipo svizzero gli eserciti adatti alle guerre disastrose previste da

Poiché contavano su iniziative istituzionali e collettive, più che sul comportamento degli individui, i pacifisti francesi, ostentatamente lealisti e patriottici, respingevano ogni forma di obiezione di coscienza. Nel 1907 il Congresso per la pace universale deliberò che «il pacifismo è totalmente estraneo alla cosiddetta “agitazione antimilitarista e antipatriottica” contro il servizio militare obbligatorio». La critica dell'apparato militare era giustificata, ma doveva rivolgersi ad aspetti specifici, come il livello delle spese militari e la mentalità della classe militare. Con il venir meno della fiducia nelle iniziative internazionali si faceva strada l'idea che soltanto stati nazionali autentici, nati dall'autodeterminazione dei popoli, avrebbero eliminato alla radice le cause delle guerre. Questo tipo di pacifismo impedì l'intesa tra i pacifisti tedeschi e austriaci e i pacifisti degli altri paesi europei, perché l'autodeterminazione dei popoli era una minaccia per Germania e Austria. Con l'avvicinarsi della prima guerra mondiale invano delegazioni private di pacifisti francesi e tedeschi cercarono intese e, allo scoppio della guerra, i pacifisti francesi non si opposero alla mobilitazione generale; al contrario essi parteciparono attivamente alla guerra, spesso accusando la classe militare tedesca di aver scatenato il conflitto. Dal canto loro, i pacifisti tedeschi respinsero l'idea che, per avviare una soluzione pacifica del conflitto, fosse necessario aprire una discussione sulle responsabilità di chi l'aveva provocato e proposero invece di affrontare subito il problema della sistemazione che si sarebbe dovuta realizzare dopo la guerra. I francesi si rifiutarono di discutere questo tema mentre la guerra era in corso e i tedeschi occupavano territori stranieri. Dopo la guerra i pacifisti francesi si batterono per la nascita di istituzioni internazionali, come la Lega delle nazioni e il Tribunale internazionale dell'Aia, ma non ammisero mai l'obiezione di coscienza e non accettarono le posizioni di quaccheri o anarchici, considerate contrarie agli interessi francesi.⁷

La prima guerra mondiale sancì il fallimento dei movimenti pacifisti e vide le patrie in armi, scatenate le une contro le altre. Si trattava inoltre di una guerra nuova, che comportava la mobilitazione totale

delle popolazioni coinvolte, con una penetrazione sempre più profonda delle esigenze belliche nella vita economica e civile. La sconfitta si presentava come una rovina totale dei paesi soccombenti, anche perché la fine della guerra si annunciava come l'avvio di un riordino profondo dell'Europa e non solo. In questa situazione parlare di esonero dal servizio militare diventava praticamente impossibile nei paesi che avevano una forte organizzazione militare permanente o che avevano costruito la propria identità nazionale intorno all'idea di una forza militare, capace di difendere il suolo patrio.

Il lascito dei quaccheri

Gli Stati Uniti, che durante la guerra d'indipendenza avevano costituito un vero e proprio esercito, avevano anche dovuto affrontare i progetti inglesi di riconquista, le azioni militari che partivano dal Canada e l'ostilità dei nativi dei nuovi territori, nei quali gli ex coloni avevano mostrato l'intenzione di espandersi. Anche lo sviluppo del potere marittimo statunitense stava creando nuovi conflitti con l'impero marittimo inglese; e la cosa diventava più grave con lo scoppio delle guerre napoleoniche e il blocco navale avviato dall'Inghilterra. Proprio nella guerra contro l'Inghilterra del 1812 il Congresso autorizzò il reclutamento di un esercito regolare, che prevedeva una ferma di tredici mesi, una retribuzione e l'assegnazione di terre al momento del congedo. Il provvedimento non ebbe però seguito e non pose fine alla resistenza dei quaccheri, che si rifiutavano anche di pagare una tassa sostitutiva del servizio militare.⁸

Scoppiata la guerra civile, la Confederazione istituì il reclutamento nel 1862, seguita nel 1863 dall'Unione, che ammise la possibilità per chiunque di sottrarsi al servizio militare attraverso la sostituzione o il versamento di un contributo di 300 dollari. Ma nel 1864 l'esonero dal servizio fu limitato a coloro i quali appartenessero a gruppi religiosi contrari all'uso delle armi, mentre gli obiettori che non potevano trovare un sostituto o versare la somma richiesta, oppure si rifiutavano di farlo, erano assegnati alla cura dei feriti o degli schiavi liberati.⁹ Anche nella Confederazione, nella quale gli obiettori non erano molti, l'esonero venne concesso a precisi gruppi religiosi, con l'obbligo tuttavia di pagare una tassa di 500 dollari. In generale gli obiettori non erano apprezzati e spesso coloro i quali non pagavano la tassa sostitutiva venivano arruolati a forza. Qualche volta il trattamento degli obiettori fu particolarmente duro e arrivò fino a provocarne la morte, inflitta anche in modo crudele. Ci furono obiettori che si nascosero, passarono da uno stato all'altro per non essere riconosciuti o entrarono nell'esercito, ma senza usare le armi, evitando intenzionalmente di sparare al nemico e rifiutandosi di

catturare prigionieri. In generale, dunque, l'obiezione di coscienza non ebbe un'accoglienza molto positiva e, anche quando le autorità civili mostravano qualche comprensione per gli obiettori, la popolazione assumeva atteggiamenti ostili nei loro confronti; in particolare gli ufficiali militari e amministrativi, incaricati di applicare leggi e decreti, trattavano con durezza gli obiettori, fino a negare loro i diritti legalmente riconosciuti.

Quando, nel 1917, gli Stati Uniti, intervenendo nella prima guerra mondiale, reintrodussero la coscrizione obbligatoria, non vennero previste né la sostituzione personale diretta, né il versamento di un contributo in denaro, perché il servizio militare diventava un obbligo personale di ciascun cittadino. Il Selective Draft Act affidava l'arruolamento a uffici civili locali, di distretto, di stato e di territorio, i quali dovevano registrare, classificare, esaminare e avviare al servizio militare gli uomini tra i 21 e i 30 anni e deferire alle autorità chi si rifiutava. Gli obiettori dovevano accettare l'arruolamento, ma potevano chiedere di essere posti nella condizione di "non combattenti", che sarebbe stata definita con un atto del Presidente. Quest'atto, emanato il 20 marzo 1918, prevedeva, in primo luogo, che i "militari non combattenti" fossero membri delle forze armate e dovessero indossare la divisa; chi si rifiutava di farlo era trattenuto e segregato, in attesa di una decisione da parte delle autorità. Nel giugno 1918 il governo permise l'assegnazione degli obiettori a compiti civili e istituì un Board of Inquiry, che doveva visitare i campi e prendere in esame i casi degli obiettori: quelli riconosciuti sinceri furono avviati ai servizi alternativi. In attesa di questa soluzione il governo assunse una linea dura non soltanto contro chi si sottraeva alla leva, ma anche contro chi incoraggiava a farlo, prendendo di mira soprattutto gli obiettori *assoluti*, che rifiutavano qualsiasi cooperazione. Per essere trattati come obiettori occorreva provare l'appartenenza a una setta riconosciuta o a un'organizzazione «il cui credo o principi in vigore in quel momento proibissero ai loro membri di prendere parte alla guerra in qualsiasi forma». Furono 64700 quelli che si dichiararono obiettori, la maggior parte dei quali non apparteneva a qualche setta e accampava motivazioni religiose

generiche o politiche. Le autorità riconobbero 57000 obiettori, mentre ne avviaron 20900 ai campi di addestramento, dove l'80% rinunciò alla obiezione. Alla fine 4000 obiettori furono destinati all'agricoltura e 1300 ai servizi medici. Rimasero 450 obiettori assoluti, che furono imprigionati, trattati duramente e perfino torturati. Vennero emesse addirittura 17 condanne a morte e 142 condanne al carcere a vita, 73 a vent'anni e 15 a tre anni o a meno di tre anni.

Collegare l'obiezione di coscienza all'appartenenza a gruppi religiosi tradizionalmente pacifisti era stato un modo per dare soddisfazione a una componente importante della storia religiosa americana, ma era anche un filtro, mai riconosciuto come tale, per limitare il numero degli obiettori. Nel 1914, però, gli obiettori non provenivano più soltanto dai gruppi religiosi storici, perché tra gli immigrati, per esempio tra i profughi russi arrivati nel 1903 per sfuggire alle persecuzioni zariste, si erano diffuse forme nuove di pacifismo. Inoltre c'erano formazioni autoctone, nate negli Stati Uniti, come i Testimoni di Geova, che pretendevano l'esonazione dal servizio militare non in quanto obiettori, ma in quanto ministri del culto, dal momento che ogni testimone era considerato un ministro. C'erano infine pacifisti politici, come i socialisti e i membri dell'Internazionale del lavoro, o quelli che respingevano la guerra senza aderire a gruppi organizzati. Perciò, mentre appariva difficile affrontare l'obiezione di coscienza riferendosi a ragioni religiose, per giunta attinte a movimenti religiosi tradizionali, si poneva il problema dell'opportunità e della legittimità di un'interpretazione puramente religiosa dell'obiezione di coscienza. Oltre a ciò, venute meno le alternative al servizio militare, costituite dalla sostituzione o da una tassa, e considerato l'arruolamento un dovere, gli obiettori *dovevano* essere reclutati; ma come dovevano essere trattati? Era difficile usare un unico criterio con personaggi spesso sensibili, ma anche diversi tra loro, come erano gli obiettori di coscienza. Infine si doveva discutere sui modi nei quali accertare l'autenticità della motivazione religiosa e la sincerità dell'obietto. Che cosa voleva dire richiamarsi alla coscienza per sottrarsi a un dovere di cittadinanza? Già nel momento della nascita degli Stati Uniti il termine era apparso obsoleto, legato a

una tradizione essenzialmente religiosa, importante in una lotta per la libertà religiosa, che appariva chiusa proprio con la nascita della repubblica americana.

In Gran Bretagna era stato il progetto imperiale a stimolare una vasta discussione sulla guerra: l'impero doveva essere istituito e mantenuto con guerre di conquista e di difesa delle conquiste o doveva essere una "impresa di civiltà", di diffusione di valori liberali, dotati di una loro intrinseca superiorità? L'imperialismo bellico sembrava presupporre un nazionalismo sciovinistico, che si fondava sul primato dell'Inghilterra, mentre l'imperialismo civile faceva dell'Inghilterra il luogo in cui si erano realizzati meglio che altrove valori in sé universali. I liberali antimilitaristi avevano condotto l'opposizione sia alla guerra di Crimea sia alla guerra boera, che ritenevano ispirate da un'interpretazione militaresca del primato britannico. Se doveva essere un'opera di civilizzazione, l'impero non poteva essere semplicemente la proiezione degli interessi materiali degli imprenditori della madrepatria.

L'opposizione alla guerra, che aveva introdotto motivi pacifisti tra i liberali, si collegava però a una discussione più generale sulla guerra e sulle prospettive della guerra moderna. Il libro di Bloch aveva impressionato gli inglesi come i francesi, introducendo l'idea che le controversie internazionali non potessero essere risolte pacificamente, se le potenze negoziavano facendo leva sulla propria forza militare, perché questa, se reale, avrebbe finito con lo scatenarsi. D'altra parte sempre Bloch mostrava che, una volta scatenate, le guerre non potevano essere decise sul campo di battaglia, perché nessun esercito avrebbe potuto prevalere e i contendenti sarebbero stati travolti da crisi politiche interne, indotte dal peso delle guerre. Le considerazioni di Bloch finirono con l'avere un curioso effetto sui militari, convincendoli che, per non farsi intrappolare in guerre difensive senza esito, la cosa migliore era adottare strategie offensive fin da principio, per arrivare subito alla distruzione del nemico. La preferenza per la guerra difensiva, derivata dalla vecchia dottrina della guerra giusta, poteva servire solo nelle trattative diplomatiche e nella propaganda, per dare una parvenza di decenza a politiche di forza. Non si trattava

di adottare nuove tecniche belliche, capaci di penetrare le difese affidate alle nuove armi, che erano effettivamente efficaci, ma bisognava indurre i soldati ad affrontare le grandi perdite che la guerra moderna comportava. Ciò che mancava nelle società moderne era la preparazione psicologica alla guerra moderna, perché era venuto meno lo spirito di combattimento, più necessario che in passato.

Di fronte a queste prospettive si invocavano misure opposte. C'era chi pensava che fosse necessario un esercito numeroso, costituito praticamente dalla nazione in armi, da arruolare con la coscrizione obbligatoria. Altri ritenevano invece che solo in un esercito di volontari potesse sorgere uno spirito di combattimento e di sacrificio, necessario per infrangere le difese moderne. La discussione sul servizio militare si svolgeva così senza evocare i motivi religiosi, ai quali si erano tradizionalmente richiamati gli obiettori di coscienza. Gli antimilitaristi potevano essere liberali, magari imperialisti, ma contrari a un'interpretazione militare dell'impero, o laburisti, che si richiamavano al pacifismo socialista. Essi tuttavia avevano in comune qualcosa con i militari che cercavano una risposta alle teorie di Bloch: l'idea che attraverso la ricerca della pace, in grado di liberare risorse per migliorare le condizioni di vita dei cittadini, o attraverso la coscrizione obbligatoria, che facesse del paese una nazione in armi, oppure attraverso il servizio militare volontario, che selezionasse soldati fortemente motivati, la questione militare fosse un problema che riguardava i cittadini in quanto cittadini, indipendentemente dalle loro credenze religiose.

Del resto l'Inghilterra aveva originariamente collaudato il riconoscimento dell'obiezione di coscienza su un terreno *non militare*. Con leggi del 1853, 1867 e 1871 era stata imposta la vaccinazione obbligatoria contro il vaiolo, rivelatasi particolarmente oppressiva per le classi più povere, che si avvalevano di vaccinatori pubblici, i quali agivano sotto la sorveglianza degli ufficiali della legge sui poveri e potevano perseguire i genitori non adempienti. Nelle stazioni della vaccinazione pubblica si passava il vaccino da un bambino all'altro, suscitando il timore della trasmissione di malattie e di contaminazione

del sangue. La resistenza alla vaccinazione si esprimeva in forme diverse. C'era chi contestava il sapere medico e le sue terapie, a favore di una medicina alternativa non scientifica o addirittura di pratiche quasi taumaturgiche, considerando la teoria medica come una fede religiosa, se non peggio. Ma non mancavano contestazioni puntuali dei modi con cui la vaccinazione era praticata, che non mettevano in dubbio la validità della medicina in quanto tale, anche se difendevano il diritto delle persone di prendere decisioni su ciò che i medici proponevano.¹⁰

La vaccinazione implicava una decisione dei genitori, che avrebbero potuto danneggiare i figli, andando incontro a responsabilità penali. Anche per questo gli antivaccinazionisti adducevano di solito motivazioni secolari, presentandosi come persone assennate e genitori coscienziosi. In *The Conscientious Objector: Who He Is!*¹¹ William James Furnival descriveva l'obiettore come «un genitore che risiede in Inghilterra, che per via di esperienze, dolci o amare, che ha fatto in proprio, osservando ciò che è accaduto in altre famiglie, tenendo conto di ricerche specifiche di scienziati prestigiosi e in base a una ricerca personale sulla natura stessa del vaccino, si è così fermamente convinto dell'inutilità, della ripugnanza e dei pericoli dell'operazione di vaccinazione, che non può, come genitore devoto e intelligente, in coscienza consentire che i suoi amati bambini, dei quali è il protettore naturale, siano sottoposti a un rito di questo genere». L'obiettore di coscienza era «preparato a soffrire» per la sua «onesta fede», non una fede religiosa, ma una convinzione solida, fondata su osservazioni dirette e sulla constatazione dei fallimenti della vaccinazione e dei suoi pericoli.

Gli antivaccinazionisti non chiedevano un'autorizzazione a violare una legge, perché consideravano il rifiuto della vaccinazione un diritto, che, come la libertà di parola o di stampa, non aveva bisogno di dispense o autorizzazioni. Era la risposta alle tesi dei sostenitori della vaccinazione, i quali sostenevano che sottoporsi alla vaccinazione era un dovere di cittadinanza, cui si doveva ottemperare per proteggere la popolazione da una malattia contagiosa come il vaiolo. Formulando il rifiuto della vaccinazione come un diritto, gli

antivaccinazionisti toccavano la corda dei diritti civili, ai quali era particolarmente sensibile la classe media, ma aprivano anche nuovi orizzonti, perché spostavano l'attenzione dal campo religioso o politico a quello sanitario, risvegliando l'interesse soprattutto delle donne, sensibili ad aspetti della vita trascurati dai movimenti religiosi e politici, che erano stati guidati prevalentemente da uomini. Quando invocavano la coscienza, gli antivaccinazionisti impiegavano semplicemente una formula che aveva funzionato nella rivendicazione della libertà religiosa, come dimostravano i Militia Acts nel 1757, che avevano esonerato i quaccheri dal pagare tasse e dal contribuire ad attività militari, l'Oaths Act, che nel 1888 aveva ammesso che una persona si rifiutasse di giurare perché riteneva il giuramento incompatibile con la propria fede religiosa o perché non aveva nessuna fede religiosa, e l'Education Act, che nel 1870 aveva autorizzato i genitori a sottrarre i propri figli alla preghiera e all'insegnamento religioso nelle scuole. La rivendicazione della libertà di coscienza non implicava l'adozione delle interpretazioni religiose del rifiuto della vaccinazione, in nome della fede contrapposta alla scienza o di medicine alternative, contrapposte alla medicina scientifica, che pure esistevano, ma era semplicemente un modo per pretendere il rispetto della capacità, che ogni persona possiede, di capire se le proprie azioni siano giuste o sbagliate.

Nel 1896 la Commissione reale sulla vaccinazione propose il riconoscimento dell'obiezione di coscienza debitamente formulata: se i genitori si rifiutavano di far vaccinare i figli, bastava che dichiarassero la loro «onesta opposizione», senza l'intervento di un magistrato che accertasse la loro sincerità, come altri avrebbero voluto. Mentre migliorava la somministrazione della vaccinazione, ormai fatta a domicilio, con vaccino diverso per ogni bambino, e si attenuavano le misure repressive, nel 1898 il parlamento britannico accettava la proposta della Commissione reale. Nel corso del dibattito parlamentare si discusse sul significato del termine "coscienza" ed emerse la tendenza a considerare *coscienziosa* una condotta che non fosse inaccurata, negligente, indifferente e così via; ma la maggior parte dei deputati evitò riferimenti religiosi. Herbert Henry Asquith

dichiarò che non si poteva andare oltre la dichiarazione dell'obiettore, e infatti si stabilì che gli obiettori dovessero dichiarare a un magistrato di ritenere in coscienza la vaccinazione nociva alla salute del bambino. Poiché la legge stabiliva che il magistrato dovesse essere *soddisfatto* della dichiarazione, gli si dava facoltà di sottoporre gli obiettori a interrogatorio, per farsi convincere della loro sincerità. Risultò presto difficile applicare questa procedura, che non accontentava gli antivaccinazionisti, i quali si lamentavano del modo di fare, poco riguardoso, dei magistrati, diffidenti nei confronti degli obiettori. La coscienza risultava sempre più chiaramente un'entità insondabile e spesso l'esame dei magistrati si risolveva in un confronto tra persone attaccate alle proprie credenze e incapaci di comunicare. Gli antivaccinazionisti trovarono anche magistrati liberali, ma soprattutto sfruttarono il formalismo della legge; e le loro organizzazioni consigliarono di dichiarare semplicemente l'obiezione, rifiutando qualsiasi approfondimento. Alla fine del 1898 furono rilasciati 200000 certificati di obiezione di coscienza; ma nel 1906 la legge fu riformata e l'esame del magistrato fu abolito; i casi di obiezione di coscienza salirono al 25% delle nascite.

L'utilità della vaccinazione veniva via via riconosciuta e la sua pratica smetteva di essere oggetto di discussione, se non in ambiti marginali, mentre la guerra alimentava contrasti politici e culturali sempre più forti. Ma nel momento in cui si introduceva l'obbligo della vaccinazione antivaiole, mentre la maggior parte di coloro che rifiutavano il servizio militare adduceva ragioni religiose, gli antivaccinazionisti motivavano la propria posizione con considerazioni oggettive, che potevano essere sottoposte al libero esame dei cittadini. Essi si richiamavano all'autonomia di giudizio delle persone e invocavano l'intangibilità della coscienza soltanto perché di qui era passata la tradizione che aveva tutelato le libertà individuali.

Il dibattito sulle guerre imperialistiche e le riserve sulla vaccinazione davano all'obiezione di coscienza una connotazione non religiosa, assente nella tradizione americana. Proprio in occasione della guerra boera si era aperta la discussione sulla natura delle guerre

moderne, che, secondo alcuni, soltanto un esercito di volontari avrebbe potuto combattere. Scegliendo questa opzione, l’Inghilterra sarebbe rimasta fedele alla propria tradizione, diffidente di un esercito stanziale, in opposizione alla via seguita nell’Europa continentale, dove la mobilitazione al servizio della patria continuava a essere praticata. L’arruolamento volontario poteva far venir meno l’obiezione di coscienza, anche perché si reggeva su una fondamentale asimmetria: soprattutto dopo che si era raffigurato l’esercito di volontari come un corpo fortemente motivato, toccava a chi si arruolava formulare e motivare le proprie scelte, mentre chi non si offriva per il mestiere delle armi poteva nutrire sulla guerra le opinioni più diverse. Poi le due guerre mondiali avrebbero portato anche i paesi anglosassoni alla leva di massa e l’obiezione di coscienza sarebbe rimasta, in forma più o meno marginale, nei paesi che l’avevano già sperimentata, riconosciuta o nelle sue forme prevalentemente religiose o, come in Inghilterra, come lascito dell’obiezione laica introdotta nella pratica medica in occasione delle vaccinazioni.

Il fallimento della “pace tra le nazioni” avrebbe generato la prima vera guerra moderna, tanto preconizzata e temuta, con i peggiori tratti che le erano stati attribuiti. Le discussioni accademiche sui modi nei quali affrontarla sembravano travolte dall’urgenza di far fronte alla fame di uomini da inviare sui campi di battaglia. E anche l’Inghilterra dovette ricorrere all’arruolamento obbligatorio.¹² Essa tuttavia trovò la forza di introdurre il riconoscimento formale dell’obiezione di coscienza nel Military Service Act del 1916, che fece emergere circa 16500 obiettori di coscienza, quaccheri, ma anche pacifisti di altra estrazione. L’atto del 1916 riconosceva l’obiezione motivata con riserve religiose o morali nei confronti dei servizi armati e trattava gli obiettori come gli ammalati, le persone in difficoltà economiche e quelle impiegate in occupazioni civili essenziali. Furono istituiti tribunali costituiti da giudici volontari, che dovevano giudicare l’autenticità dell’obiezione di coscienza e decidere il destino degli obiettori,¹³ perché la legge ammetteva tre tipi di obiettori: quelli incondizionati, che sarebbero stati esonerati da qualsiasi servizio,

quelli condizionali, che avrebbero accettato di svolgere funzioni civili sotto il controllo di civili, e quelli che accettavano l'arruolamento, ma come non combattenti.¹⁴ Circa 6000 obiettori si rifiutarono di comparire di fronte a quei tribunali o di accettarne le decisioni e furono condannati a pene anche severe.¹⁵

Complicavano le cose la diffusa ostilità dell'opinione pubblica e il fatto che, accanto agli obiettori provenienti da movimenti religiosi, tradizionalmente pacifisti e ben noti, ce ne fossero altri, che si riferivano a gruppi politici anticapitalistici, come gli anarchici e i socialisti, o i liberali gladstoniani. In parlamento la destra si era opposta al riconoscimento dell'obiezione di coscienza, e proprio perché lo si concedeva non soltanto a coloro che invocavano motivazioni religiose, anche se questa impostazione, così generosa, non sempre trovava riscontro pratico, perché i tribunali locali, ampiamente indipendenti, erano costituiti da giudici, non pagati e animati da spirito patriottico, assai poco comprensivi delle ragioni degli obiettori. Inoltre i giudici dovevano esaminare un gran numero di casi, per prendere decisioni delicate, assegnando i singoli a compiti diversi, in base a considerazioni abbastanza sottili, che avrebbero richiesto lunghe e complesse istruttorie.¹⁶

Tra le colonie inglesi l'Australia aveva assunto un'interpretazione laica dell'obiezione di coscienza, perché, se già il Defence Act del 1903 concedeva l'esenzione totale a tutti gli obiettori in grado di provare che «le dottrine della loro religione proibivano loro di portare le armi o di compiere il servizio militare», nel 1910 veniva eliminato il riferimento alla religione e si stabiliva che gli aspiranti obiettori dovessero semplicemente provare di condividere convinzioni contrarie all'uso delle armi.¹⁷ Invece il Canada fin dal 1793 si era ispirato al modello statunitense, concedendo l'esenzione totale a mennoniti e quaccheri, previo il pagamento di una tassa. Ma il problema si poneva in modi diversi negli Stati Uniti e nel Canada, perché, mentre gli Stati Uniti dovevano limitare una richiesta che veniva da gruppi religiosi tradizionali, ben inseriti nella società americana e storicamente e politicamente importanti, i canadesi si proponevano di favorire l'immigrazione. Per questo, nonostante le restrizioni contenute nella

legge, alla fine agli obiettori, quale che fosse la motivazione *religiosa* che adducevano, fu concessa una licenza dal servizio militare. Ma quando dovette ricorrere alla mobilitazione imposta dalla prima guerra mondiale, il Canada, pur mantenendo l'impostazione liberale suggerita dalla politica favorevole all'immigrazione, cercò di limitare gli esoneri militari, continuando a richiedere che l'obiezione fosse motivata da ragioni religiose, vagliate da tribunali civili; che potevano comminare pene anche severe.¹⁸

Il primo conflitto mondiale lasciava in eredità l'illusione che una guerra di quelle dimensioni non si sarebbe dovuta ripetere. La sconfitta degli imperi centrali europei aveva permesso la piena affermazione del principio di nazionalità, che gli alleati franco-inglesi avevano ampiamente utilizzato nella loro propaganda di guerra e sul quale il pacifismo postbellico faceva ampio affidamento, mentre gli Stati Uniti, intervenuti tardi nella guerra e, in un certo senso, da fuori, potevano atteggiarsi a paladini della pace mondiale. Il pacifismo su basi nazionali aveva le sue radici in Francia, il più forte paese nazione e quello che aveva perseguito una politica di unità e uniformità nazionale ben prima che sorgessero i nazionalismi moderni. L'Inghilterra era una potenza imperiale internazionale, che però vedeva nella protezione delle nazionalità uno strumento per mantenere l'equilibrio europeo, impedendo l'affermazione di una potenza continentale a danno delle altre e delle nazioni minori. Del pacifismo fondato sull'intesa tra nazioni avevano sempre diffidato i pacifisti tedeschi, che vi vedevano una minaccia per i loro imperi ma, dopo la guerra, le due versioni del pacifismo, quella che puntava sulla diffusione di ordinamenti interni democratici, di tipo parlamentare, e quella che si affidava alle intese diplomatiche o agli istituti internazionali, avevano provato a unirsi, sostenendo organismi internazionali votati al mantenimento della pace.

La vittoria della Germania sulla Francia nel 1870 era stata accolta come la prova della connessione tra industria e politica militare, confermata dalla capacità bellica dimostrata dalla Germania nella prima guerra mondiale. Una rapida mobilitazione popolare, che faceva parte della mitologia militare francese, dalla rivoluzione alla prima guerra mondiale, non poteva più essere una risposta adeguata all'aggressione di un esercito sorretto da un'economia industriale moderna. Per essere sicuro, un paese doveva tenersi armato e non aspettare l'ultimo momento per rispondere a un'aggressione. Si trattava di una politica costosa, che comportava la presenza di una

classe militare politicamente influente. Inoltre questa politica avrebbe prodotto un equilibrio instabile, perché, come già prima della guerra si era osservato, prima o poi gli apparati militari sarebbero entrati in funzione. Nel concerto delle nazioni, instauratosi dopo la guerra, al posto del vecchio equilibrio delle potenze, pur con gli organismi internazionali a vigilare sulla pace, c'erano tutte le condizioni per far scattare questa trappola. I vincitori europei, soprattutto la Francia, erano preoccupati di impedire la rinascita della potenza militare tedesca, mentre l'Inghilterra era interessata a conservare il proprio primato marittimo. L'Europa delle nazioni incominciò ben presto a far tramontare le illusioni del pacifismo e a far sorgere il sospetto che a una seconda guerra ci si dovesse preparare, per correggere i risultati della prima.

Come aveva previsto Bloch, la prima guerra mondiale si risolse con il crollo politico dei belligeranti, della Russia, prima, della Germania e dell'Austria poi; infine anche di uno dei paesi vincitori, come l'Italia. I movimenti politici emersi nella crisi si modellavano sull'organizzazione militare, in modo esplicito nel fascismo e nel nazionalsocialismo, ma perfino nel comunismo internazionale, che si appoggiava all'Unione Sovietica. Né un grande contributo al pacifismo veniva dai movimenti religiosi più importanti e dalle chiese cristiane più influenti. Quelle protestanti avevano sempre incontrato la difficoltà costituita dal fatto di essere ben inserite nei grandi paesi che erano stati coinvolti nella guerra, mentre soltanto gruppi protestanti minoritari coltivavano un proprio pacifismo tradizionale. Una posizione a sé aveva la chiesa cattolica, per il suo carattere sovranazionale. In realtà, nel corso della prima guerra mondiale, essa aveva espresso preoccupazione per la sorte degli imperi centrali, sia perché temeva per la cattolica Austria, sia perché era preoccupata della vittoria della Francia laicista e dell'Inghilterra, in cui il protestantesimo aveva una forte connotazione nazionale anticattolica. Dopo la guerra il mondo protestante soffriva dei contrasti tra nazioni e una parte importante dei protestanti tedeschi aveva aderito al nazismo. Ma anche la chiesa cattolica aveva appoggiato i regimi dittatoriali in Italia, Germania, Portogallo e Spagna e i movimenti

reazionari francesi, perché vedeva nel comunismo internazionale la nuova minaccia, che si aggiungeva a quella rappresentata dal laicismo delle democrazie liberali.

Nonostante il clima lasciato in eredità dalla prima guerra mondiale, i movimenti pacifisti non si erano estinti e poterono riavviare la discussione sulla pace, che il conflitto aveva interrotto. C'erano non soltanto il pacifismo ufficiale della diplomazia delle potenze vincitrici e quello che ispirava le organizzazioni internazionali, come la Società delle Nazioni, ma anche i movimenti pacifisti autonomi avevano ripreso vita. Proprio in questi movimenti si riapriva la discussione sull'obiezione di coscienza. Nei paesi anglosassoni l'esenzione dal servizio militare per motivi di coscienza era cosa nota e accettata, che neppure la mobilitazione prodotta dalla guerra era riuscita ad abolire; anzi, in Inghilterra era stata introdotta ufficialmente proprio in un momento grave del conflitto. Nel continente europeo il clima non era certamente favorevole, a causa dell'ampia diffusione dei regimi fascisti. Il paese continentale in cui sopravvivevano movimenti pacifisti era la Francia, dove però le riserve nei confronti dell'obiezione di coscienza erano state sempre molto forti, anche nella cultura pacifista di fine Ottocento e primo Novecento. Secondo i dizionari francesi l'espressione "obiettore di coscienza" sarebbe comparsa nel 1933, ma durante gli anni venti il dibattito sul rifiuto del servizio militare riprese, soprattutto a opera degli anarchici. Mentre i pacifisti tradizionali continuavano a respingere l'obiezione di coscienza, tra la fine degli anni venti e gli anni trenta, si delineò un pacifismo nuovo, più radicale, che la accolse.¹⁹ La reazione delle autorità francesi fu sollecitata, perché gli obiettori di coscienza furono processati e condannati a uno o più anni di carcere, ma intorno a loro crebbe il consenso, favorito dall'impegno di personalità importanti. Mentre la destra intraprendeva un'intensa azione di contrasto propagandistico all'obiezione di coscienza, il governo si preoccupava non tanto del numero dei possibili obiettori, quanto del tipo di obiezione, ora non più soltanto individuale, solitaria e passiva, com'era nella tradizione dei gruppi protestanti radicali, ma più vicina a una vera e propria ribellione, politicamente consapevole, anche per

il contributo di anarchici e comunisti: quanto bastava per far sorgere il timore che disfattismo e rilassamento della morale nazionale potessero minare la forza del paese.²⁰ Alla fine, in nome degli ideali repubblicani e del patriottismo, la terza repubblica impose il silenzio ai sostenitori dell'obiezione di coscienza. Inutilmente i pacifisti ricordavano che anche per Napoleone il regno della nazione cessava dove incominciava quello della coscienza, perché la coscienza era scomparsa dai documenti costituzionali francesi, sostituita dalla lealtà alla repubblica e dalla solidarietà con l'interesse generale e il bene comune.

A interrompere il processo, che avrebbe potuto avviarsi anche in Francia, venne la seconda guerra mondiale. I paesi anglosassoni, che avevano regolamentato o introdotto l'obiezione di coscienza in occasione della prima guerra mondiale, la mantennero anche nella seconda. In Inghilterra, nonostante la situazione di grave pericolo in cui il paese si trovò nel 1940, non soltanto fu mantenuto il riconoscimento dell'obiezione di coscienza, ma gli esami, ai quali sottoporsi per essere riconosciuti obiettori, furono meno duri che durante la prima guerra mondiale, perché bastava dichiarare di essere contrari alla «guerra come mezzo per risolvere le dispute internazionali», un'espressione del trattato Kellogg-Briand del 1928. Del resto l'obiezione di coscienza era già stata laicizzata in Inghilterra in occasione della prima guerra mondiale e, quando scoppiò la seconda, lo stesso Winston Churchill raccomandò moderazione nel trattamento degli obiettori: infatti non ci fu ostilità diffusa nei loro confronti.²¹ Nel 1957 il governo inglese annunciò che la coscrizione militare obbligatoria sarebbe stata abolita nel 1960, rendendo inattuale l'obiezione di coscienza, che comunque continuava a essere prevista, qualora si fosse resa necessaria la coscrizione. Restavano in vigore le disposizioni piuttosto liberali per gli obiettori, compresi quelli *assoluti*.²² Anche nei *dominion* inglesi la linea di condotta seguita nella seconda guerra mondiale ricalcò quella adottata nella prima, con qualche liberalizzazione sia nelle norme sia nella loro applicazione. In Canada si ampliò il novero delle fedi religiose che potevano essere invocate per ottenere l'esenzione dal servizio militare e nel 1942 si

riconobbe lo stato di obiettore anche a chi non invocava motivazioni religiose e si appellava a credenze nutrite in coscienza.

Negli Stati Uniti il Selective Service and Training Act del 1940, pur facendo della motivazione religiosa la condizione necessaria per il riconoscimento dell'obiezione di coscienza, introduceva novità rispetto al Selective Service Act del 1917.²³ Quest'ultimo aveva riconosciuto come obiettori i «membri di una setta o organizzazione ben riconosciuta ... il cui credo o principi in vigore proibiscano ai suoi membri di partecipare a una guerra in qualsiasi forma», riferendosi così alle “chiese della pace”, che comprendevano quaccheri, mennoniti, testimoni di Geova ecc. Invece l'Atto del 1940 si teneva sulle generali, sancendo che «nulla di ciò che è contenuto in questo atto debba essere interpretato in modo da esigere che una persona sia sottoposta ad addestramento e servizio di combattimento ... se in ragione di educazione e fede religiosa si oppone in coscienza alla partecipazione alla guerra in qualsiasi forma». Il provvedimento non richiedeva più l'affiliazione a un gruppo religioso, ma non ammetteva convinzioni non religiose. Il riferimento a gruppi religiosi storicamente ben definiti era sostituito dall'espressione generica “educazione e fede religiosa”.

In base al Selective Service and Training Act del 1940 gli Stati Uniti contarono 72354 obiettori su un totale di 34500000 uomini registrati per l'arruolamento; degli obiettori 25000 entrarono nei ruoli dei non combattenti e 12000 scelsero servizi alternativi, che si svolgevano in campi gestiti da gruppi religiosi e consistevano in opere di conservazione delle risorse naturali e in interventi sanitari, tanto che 500 obiettori si offrirono come volontari per sperimentazioni mediche. Ma 5000 obiettori *assoluti* furono incarcerati, perché rifiutavano qualsiasi attività che potesse contribuire alla guerra. Nonostante queste misure gli obiettori arrestati furono 15000. L'opposizione alla guerra era ormai molto differenziata, perché la esprimevano sia membri di gruppi religiosi tradizionalmente riconosciuti come pacifisti, sia gruppi non riconosciuti come storicamente significativi, sia cittadini americani neri e musulmani o socialisti e comunisti militanti. Gli obiettori che non potevano richiamarsi alle motivazioni

religiose riconosciute nella legislazione varata in occasione della prima guerra mondiale furono condannati, ma i gruppi laici di sinistra rinunciarono all'opposizione alla guerra dopo l'attacco della Germania all'Unione Sovietica.

Fu proprio il riferimento generico alle motivazioni religiose dell'Atto del 1940 a stimolare l'apertura di un'ampia discussione. Nel 1943, nella causa Stati Uniti contro Kauten, la Corte del secondo circuito riconobbe che il legislatore nel 1940 aveva prodotto un testo più generico di quello del 1917, perché era comparsa una nuova generazione che, scettica nei confronti della religione, se nutriva scrupoli contro la guerra, li esprimeva senza aderire a gruppi religiosi definiti. Lo stretto rapporto tra coscienza e credenze religiose, che in passato aveva costituito il fondamento dell'obiezione di coscienza, si era dissolto, rendendo possibile chiamare in causa soltanto la coscienza; ma, secondo la Corte, la coscienza era pur sempre intesa come una voce autorevole, che esercita una costrizione su chi la ascolta. La Corte ammetteva così che il rinvio a una "voce superiore" fosse sufficiente a fornire le ragioni religiose richieste dalla legge e riconosceva anche l'obiezione di coscienza "pura", interpretandola come una riserva religiosa generica.

Nel 1946, nella causa Berman contro Stati Uniti, la Corte d'appello del nono circuito respinse questa interpretazione e sentenziò che una fede religiosa presuppone la credenza in un'autorità più alta di qualsiasi autorità mondana e collocata al di là di essa, cioè in un essere supremo, invocata in modo generico dalla Corte del secondo circuito. La Corte d'appello del nono circuito si pronunciava sul contenuto della motivazione religiosa, che doveva riferirsi a un essere supremo: non bastava la superiorità della "voce", perché ci voleva un "essere". Con il Selective Service Act del 1948 il Congresso fece propria la posizione della Corte d'appello del nono circuito, definendo l'educazione e la fede religiose dell'atto del 1940 come «la fede di un individuo in relazione a un essere supremo, che implica doveri superiori rispetto a quelli che nascono da un relazione umana» ed escludeva la possibilità di invocare «concezioni essenzialmente politiche, sociologiche o filosofiche o un codice morale puramente

personale».

L'atto del 1948 fu criticato da una cultura laica diventata sensibile alle ragioni degli obiettori di coscienza: si disse che il potere legislativo aveva violato il primo emendamento, limitando la libertà di religione e soprattutto violando la disposizione che impediva allo stato di istituire una fede religiosa. Le corti respinsero queste obiezioni, considerando l'esenzione concessa agli obiettori un atto gratuito del potere legislativo e non il riconoscimento di un diritto fondamentale. Si ribaltavano così le posizioni emerse durante la discussione della proposta Madison, che miravano a fare del riconoscimento dell'obiezione di coscienza un diritto precostituzionale, affidando al potere legislativo la sua regolamentazione. In realtà i giudici, riluttanti ad affrontare la questione religiosa, si limitavano a osservare che i legislatori, in modo del tutto ragionevole, si erano attenuti agli usi linguistici correnti. Poi, poco a poco, la giurisprudenza cambiò e furono respinti i provvedimenti conformi all'atto del 1948, perché si ritenne che essi dessero un vantaggio a chi era religioso rispetto a chi non lo era. Queste considerazioni entrarono nella sentenza della Corte del secondo distretto, che nel 1964, nella causa Stati Uniti contro Seeger, stabilì che l'atto del 1948 violava la clausola del giusto processo del quinto emendamento, perché discriminava tra una persona che agisce sotto l'influenza di un potere soprannaturale e una persona che obbedisce ai dettami della propria coscienza o agli imperativi di una moralità assoluta. In questo modo si riportava la questione al diritto costituzionale, come richiedevano gli obiettori di coscienza, soprattutto quelli laici, suscitando la resistenza delle autorità americane, che preferivano collocare l'obiezione di coscienza o in una nebulosa zona precostituzionale e pregiudiziale, per salvaguardarne il carattere religioso e avere rassicurazioni sul numero degli obiettori, oppure ne facevano una faccenda di regolamentazione legislativa, di nuovo senza rilievo costituzionale, da affrontare tenendo conto di credenze e usi correnti.

La sentenza Seeger provocò l'intervento della Corte Suprema, che negò la possibilità di risolvere il caso in base al diritto costituzionale, ma stabilì che avevano diritto all'esonero gli obiettori nella cui vita le

credenze, alle quali si riferivano, avessero la medesima posizione che le credenze religiose hanno nella vita di coloro che le invocano esplicitamente, per giustificare l'obiezione di coscienza. Per la Corte il riferimento esplicito a un essere supremo non era necessario, ma le motivazioni dovevano avere la forza che hanno i comandi di un essere superiore: era un tentativo di mantenere ferma la base religiosa dell'obiezione di coscienza, liberalizzandone l'interpretazione secondo l'indicazione della sentenza Kauten. Accogliendo questa impostazione, il Military Selective Service Act del 1967 eliminò il riferimento all'essere supremo, ma precisò che, se si ritenevano sufficienti l'educazione ricevuta e la fede religiosa praticata, per riconoscere l'obiezione di coscienza, se cioè, dopo l'eliminazione del riferimento a un essere supremo, si riduceva la religiosità alle sue componenti soggettive, non per questo si potevano mettere sullo stesso piano delle credenze religiose le «concezioni essenzialmente politiche, sociologiche o filosofiche o un codice puramente personale», che non possono avere nella vita di una persona la posizione che hanno le credenze effettivamente religiose.²⁴

Tutti obiettori

Alla fine della seconda guerra mondiale gli Stati Uniti avevano mantenuto la coscrizione militare, ma avevano attenuato la legislazione sull'obiezione di coscienza, concedendo agli obiettori una esenzione completa. Durante la guerra di Corea, scoppiata nel 1950, la percentuale degli obiettori passò dallo 0,15% della seconda guerra mondiale all'1,5% e per loro fu reintrodotta un servizio alternativo di due anni nell'agricoltura e in programmi di solidarietà sociale, tanto che nel 1954 più dell'80% degli obiettori erano impiegati negli ospedali.

Nella giurisprudenza e nell'applicazione pratica le indicazioni del Congresso e della Corte Suprema degli Stati Uniti continuavano a rendere difficile la distinzione tra credenze religiose o equivalenti e credenze di altra natura o codici personali, ritenuti meno vincolanti, ma il trattamento degli obiettori diventava meno afflittivo. La guerra del Vietnam doveva segnare una svolta,²⁵ facendo crescere il numero degli obiettori fino a 171000 unità, cui si aggiungevano 3275 militari che si dichiararono obiettori dopo l'arruolamento. Soprattutto cambiava il carattere dell'obiezione di coscienza, perché molti di coloro che la invocavano non condividevano posizioni pacifiste generali, religiose o laiche, né avevano riserve sulla guerra in generale, ma non approvavano *quella* guerra o intendevano soprattutto sottrarsi al servizio militare in un teatro di guerra molto pericoloso: erano centinaia di migliaia quelli che abbandonavano il paese o rifiutavano di registrarsi. A parte i numeri, coloro i quali si sottraevano agli obblighi militari, o dichiarandosi obiettori o scomparendo, non erano più soltanto i membri di gruppi religiosi minoritari e talvolta marginali, ma giovani con educazione superiore o appartenenti ai gruppi sociali elevati. Cresceva inoltre il numero delle persone contrarie alla guerra e la posizione dei pacifisti trovava appoggio nelle religioni più diffuse, anche se la versione religiosa o ideologica dell'obiezione di coscienza s'indeboliva, perché veniva usata anche strumentalmente per sottrarsi alla coscrizione militare. La

guerra d'indipendenza e la guerra civile avevano coinvolto la popolazione, così come le due guerre mondiali, che erano state messianiche e ideologiche. Ma già la guerra di Corea aveva visto crescere il numero degli obiettori e la guerra del Vietnam suscitava una forte opposizione in un paese che non misconosceva l'importanza e la necessità delle guerre passate, ma si dichiarava contrario a una guerra lontana, di dubbia legittimità, che non serviva a fronteggiare una minaccia reale. Alla tradizionale obiezione di coscienza generale si accompagnava l'obiezione *selettiva*, come sarebbe stata denominata, cioè limitata a un'impresa militare determinata.

La Corte Suprema, che già con la sentenza Seeger del 1965 aveva escluso definitivamente la necessità di riferirsi a un essere supremo, per motivare il rifiuto della guerra, nel 1970, con la sentenza sul caso Welsh, stabilì che ogni individuo poteva opporre obiezione di coscienza appellandosi a ragioni etiche e morali, purché si trattasse di convinzioni «profondamente sentite». Tuttavia la Corte ci teneva a non dare l'impressione di aver mutato l'indirizzo giurisprudenziale, continuando a distinguere tra semplici concezioni sociologiche, politiche o filosofiche, da un lato, e convinzioni che potevano essere considerate equivalenti a credenze religiose, dall'altro. Per questo, secondo l'indirizzo aperto dalla sentenza Seeger, individuava nella *forza*, con cui si facevano sentire gli scrupoli di coscienza, l'elemento che permetteva di considerare come religiosa anche una convinzione che non si riferisse a un essere supremo o che non nascesse da un'educazione religiosa.

Per un po' di tempo il governo americano si illuse di fronteggiare la difficile situazione creata dalla guerra del Vietnam puntando sul reclutamento volontario, senza abolire la coscrizione, ma anzi rafforzandola, almeno formalmente, nella presunzione che i giovani di leva avrebbero preferito arruolarsi volontariamente, nella speranza di ottenere così trattamenti di favore. Ma questo stimolo indiretto al volontariato non ridusse in modo significativo la necessità di ricorrere all'arruolamento obbligatorio. Nella campagna elettorale del 1968 Richard Nixon promise la fine della coscrizione militare, sperando di contrastare così i movimenti contrari alla guerra. Di fatto non riuscì a

trasformare la promessa elettorale in legge, tanto che nel 1971 fu costretto a chiedere al Congresso il rinnovo della legge sulla coscrizione per altri due anni. Soltanto nel 1973 la legge non fu più rinnovata e la coscrizione militare obbligatoria ebbe termine negli Stati Uniti. Poiché l'Inghilterra aveva abolito il servizio militare obbligatorio nel 1960, questo istituto scomparve dagli ordinamenti dei paesi anglosassoni di tradizione liberale. Si conservava invece nell'Europa continentale, dove era diventato il modello adottato dagli eserciti ottocenteschi, giustificato con il richiamo alla solidarietà repubblicana e al primato della nazione.

Con la guerra d'Algeria era avvenuto in Francia qualcosa di simile a ciò che sarebbe accaduto negli Stati Uniti con la guerra del Vietnam. Nel Manifesto dei 121, pubblicato nel 1960 e firmato da centoventuno personaggi significativi, si chiedeva che la Francia riconoscesse nella rivolta algerina una legittima guerra per l'indipendenza nazionale, cui l'esercito francese rispondeva con una azione repressiva, condotta in modo quasi autonomo dal potere politico, mettendo in pericolo la stessa società francese e il suo governo civile. La protesta offriva un'occasione per riaprire anche in Francia la discussione sull'obiezione di coscienza, cui parteciparono sia i credenti, compresi i cattolici, che nel 1963 avrebbero potuto richiamarsi all'enciclica *Pacem in terris* di Giovanni XXIII, sia i laici, che rivendicavano il diritto dei cittadini di seguire le proprie convinzioni. Tuttavia l'obiezione di coscienza continuava a ispirare diffidenza: Raymond Aron denunciava come frutto di confusione mescolare alla protesta pubblica contro la guerra d'Algeria l'azione a favore dell'obiezione di coscienza, che è una questione personale, e il cardinale Feltin ricordava il dovere di amare la patria e di essere pronti a difenderla, perché solo un esercito forte poteva garantire ed eventualmente imporre la pace. Nonostante la sua non grande popolarità, l'obiezione di coscienza ebbe sostenitori come Albert Camus e lo stesso generale de Gaulle. Alla fine Pompidou propose all'Assemblea Nazionale di riconoscerla, come di fatto avvenne nel dicembre del 1963. L'obiezione poteva essere motivata con ragioni religiose o filosofiche e la domanda di esonero dal servizio militare doveva essere esaminata da una commissione formata da un

magistrato, tre ufficiali e tre altri membri nominati dal Primo ministro; il suo giudizio poteva essere impugnato davanti al Consiglio di stato. La legge disponeva che gli obiettori svolgessero servizi civili pericolosi e che in tempo di guerra, pur esclusi dai combattimenti, fossero assegnati a compiti militari non meno rischiosi delle azioni sul campo di battaglia. Il riconoscimento dell'obiezione di coscienza era accompagnato da misure intese a scoraggiarla, come la disposizione che il servizio sostitutivo dovesse durare il doppio del servizio militare e fosse comminata una multa a chi incitasse a ricorrervi.²⁶

Con la legge del 15 dicembre 1972, n. 772 lo stato italiano stabiliva che «gli obbligati alla leva che dichiarino di essere contrari in ogni circostanza all'uso personale delle armi per imprescindibili motivi di coscienza, possono essere ammessi a soddisfare l'obbligo del servizio militare» in modi diversi da quelli ordinari e secondo modalità stabilite dalla nuova legge. Erano esclusi, perché non contrari all'uso delle armi *in ogni circostanza*, tutti coloro che fossero «titolari di licenze o autorizzazioni relative alle armi» o che fossero stati «condannati per detenzione o porto abusivo di armi». Doveva inoltre risultare che «i motivi di coscienza addotti» fossero «attinenti ad una concezione generale della vita basata su profondi convincimenti religiosi o filosofici o morali professati dal soggetto», da provare di fronte a una commissione costituita da un magistrato di cassazione, un generale o ammiraglio, un professore universitario di ruolo di discipline morali, un sostituto avvocato generale dello stato e un esperto in psicologia.

La legge n. 230 dell'8 luglio 1998 rendeva più stringente per gli obiettori il divieto di maneggiare armi, stabilendo che anche il porto d'armi per il fucile da caccia avrebbe reso impossibile chiedere l'esenzione dal servizio militare, e aggiungeva dettagli sulle condanne subite che potevano far presumere una non totale avversione all'uso delle armi. Veniva infine eliminata la commissione incaricata di esaminare le convinzioni religiose, filosofiche e morali degli obiettori. Si trattava di una misura realistica, perché il numero degli obiettori di coscienza era molto aumentato, in modo manifestamente indipendente dalle convinzioni personali di chi chiedeva l'esonero. Con l'abolizione

della commissione prevista dalla legge del 1972 gli obiettori furono sottratti del tutto all'autorità militare e assegnati a un servizio civile, che avrebbe dovuto impiegarli in funzioni di pubblica utilità.

Con la legge del 1998 il legislatore affrontava anche i problemi giuridici di principio posti dall'obiezione di coscienza. L'articolo 52 della costituzione italiana dichiarava esplicitamente che «la difesa della Patria è sacro dovere del cittadino», imponendo implicitamente la disponibilità a usare le armi, visto che la rinuncia alla guerra, contenuta nell'articolo 11, non escludeva la guerra di difesa e lo stato di guerra era previsto negli articoli 78 e 87. L'obiezione di coscienza sembrava una deroga a questo dovere, per giunta in nome della coscienza, che non era mai menzionata nella costituzione italiana, come del resto nelle altre costituzioni modellate sulle costituzioni repubblicane francesi. La legge del 1998 doveva perciò derivare il riconoscimento dell'obiezione di coscienza dal «diritto alle libertà di pensiero, coscienza e religione riconosciute dalla Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e dalla Convenzione internazionale sui diritti civili e politici» e dichiarare il servizio civile un modo per adempiere al dovere costituzionale di difesa della patria. Ormai il servizio militare obbligatorio aveva però i giorni contati e, prima della sua abolizione formale nel 2004, molti giovani si erano sottratti a esso, soprattutto se appartenevano a ceti socialmente avvantaggiati, con la complicità della pubblica amministrazione e delle organizzazioni ecclesiastiche, che avevano tratto vantaggi dall'uso gratuito dei giovani assegnati al servizio civile.

All'inizio del nuovo millennio il servizio militare obbligatorio veniva abolito in molti paesi liberali e industrializzati, nei quali si era manifestata una diffusa avversione nei suoi confronti, favorita da un rifiuto diffuso della guerra in generale, da un maggiore apprezzamento per le scelte individuali private, da un prevalente interesse a disporre del proprio tempo e dalla perdita di consenso delle ideologie nazionaliste, che avevano spesso costituito il presupposto culturale della chiamata alle armi. Tra i paesi più importanti soltanto la Germania continuava a mantenerlo, prevedendo però l'obiezione di coscienza. L'articolo 4 della Legge Fondamentale,

oltre a tutelare «la libertà di fede e di coscienza e la libertà di confessione religiosa e ideologica» così come «il libero esercizio del culto», stabiliva anche che «nessuno può essere costretto contro la sua coscienza al servizio militare armato». Le costituzioni storiche originarie, da quella americana a quelle francesi, semplici e relativamente sommarie, erano cresciute per stratificazione, con l'aggiunta di emendamenti, come era avvenuto negli Stati Uniti, o con la promulgazione di nuove carte costituzionali, che ricalcavano quelle precedenti, sulle quali si innestavano le novità. Da un processo di questo genere era nata la costituzione francese del 1946, che aveva fatto spazio ai diritti sociali. Una novità aveva rappresentato la costituzione del Reich tedesco, approvata a Weimar nel 1919, molto più dettagliata e ricca di dichiarazioni di principio, una tendenza che si sarebbe accentuata nella Legge Fondamentale della Repubblica Federale di Germania del 1949. Anche la costituzione italiana del 1947 era prodiga di dichiarazioni di principio, suggerite dalla dottrina sociale cattolica e dall'ideologia socialista, ma il suo schema era ricalcato sulle costituzioni francesi e non recava riferimenti alla coscienza, assenti nelle costituzioni degli Stati Uniti e della Francia, mentre la Legge Fondamentale tedesca poteva avvalersi della costituzione di Weimar, che la menzionava, e della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, del 1948. Nonostante il riconoscimento dell'obiezione di coscienza a livello costituzionale, la Germania per molto tempo ha continuato a imporre agli obiettori un servizio civile più lungo della ferma militare.

L'obiezione di coscienza ha perso molto del suo significato con la fine del servizio militare obbligatorio. Via via che i governi avevano dovuto diventare più indulgenti sia nell'imporre servizi alternativi sia nello stabilire i criteri per accertare l'autenticità dell'obiezione, per tener conto dell'avversione generalizzata all'arruolamento, il riferimento alla coscienza diventava una semplice formula di comodo. Questo fenomeno ha prodotto inattesi rovesciamenti culturali. I movimenti pacifisti hanno guardato con preoccupazione all'uso strumentale dell'obiezione di coscienza, come mezzo di massa per evitare il servizio militare, e hanno espresso rammarico per

l'abolizione del servizio civile, che gli obiettori erano costretti a prestare, come se forme di individualismo egoistico avessero prevalso sulla solidarietà sociale. D'altro canto nella dottrina militare adottata dalle forze armate dei paesi liberali e democratici si stava facendo strada l'idea che un esercito di volontari professionisti fosse preferibile alla leva di massa, per la prevalenza della componente tecnologica nella guerra moderna. I paesi anglosassoni avevano sempre diffidato di un esercito stanziato ed erano ricorsi all'arruolamento di massa soltanto in momenti di crisi acuta, come era accaduto nelle due guerre mondiali. Anche le democrazie europee continentali avevano mostrato preoccupazione per la presenza di forze armate, che potevano sfuggire al controllo del potere politico, e avevano affrontato il problema ricorrendo all'idea della nazione in armi. La soluzione anglosassone aveva lasciato automaticamente uno spazio per le riserve di singoli cittadini al servizio armato, un luogo in cui la coscienza individuale, sulla quale le costituzioni tacevano, poteva rifugiarsi, mentre le soluzioni europee continentali avevano fatto affidamento sulla coscienza collettiva, che dà un'anima alla patria e mobilita la nazione. La convergenza di processi indipendenti, come la diffidenza della tradizione liberale anglosassone per gli eserciti stanziati, il venir meno del patriottismo nazionalistico nelle democrazie europee e la crescita degli apparati tecnologici delle forze armate moderne hanno progressivamente tolto lo spazio per il ricorso alla coscienza sia individuale sia collettiva.

Obiezione selettiva e disobbedienza civile

La seconda guerra mondiale era scoppiata per il crollo del sistema europeo delle nazioni, ma aveva presto rivelato la sua natura di guerra ideologica, perché i fronti opposti erano segnati dalle complicate linee di demarcazione tra regimi liberali, democratici, comunisti e totalitari. La pace successiva al conflitto era tutt'altro che quieta, ma le tensioni erano dovute non più a contrasti tra nazioni, bensì alla permanenza delle divisioni ideologiche. Comunque l'Europa non era più il focolaio da cui si erano innescate le guerre, che ora nascevano nelle zone di attrito tra i blocchi, nei quali la guerra fredda aveva diviso il mondo, e traevano spunto dalla fine del dominio coloniale dei paesi europei. I paesi liberali avevano accolto il rifiuto del colonialismo e giustificavano le guerre di liberazione dei paesi ex coloniali, interpretando come forme di neocolonialismo gli interventi militari fuori del territorio nazionale. Una delle molle che aveva scatenato le guerre europee del Novecento era stato il timore dell'invasione da parte della Germania, che, diventato un'ossessione dopo il 1870, aveva indotto alla creazione di forti eserciti nazionali e alle grandi mobilitazioni di massa. Qualcosa di quel fantasma era rimasto durante la guerra fredda, ma, già prima della sua fine, le guerre di attrito tra il blocco atlantico e il blocco comunista erano viste come resti della grande guerra ideologica scoppiata nel 1939. E le guerre ideologiche sembravano offrire uno spazio per scelte individuali, non più bloccate dal principio delle solidarietà nazionali, che emergevano quando suonava l'allarme per la patria in pericolo. Nei paesi liberali si era così diffuso un pacifismo che rifiutava gli schemi imposti dalla guerra fredda e contestava la legittimità dei conflitti che essa generava. Nella Francia ottocentesca era nato un pacifismo democratico, che faceva affidamento sul concerto di nazioni rette da ordinamenti democratici al loro interno e interessate a una politica estera condotta attraverso intese diplomatiche. Anche le ideologie socialiste europee ponevano la pace universale tra i propri fini. Ma queste forme di pacifismo erano state travolte dalle due guerre mondiali. Invece si mostrava più attuale

il pacifismo che si era sviluppato soprattutto in Inghilterra in occasione della guerra boera e aveva preso la forma di critica all'imperialismo militare. La guerra fredda sembrava interpretabile più come uno scontro di imperi che come un conflitto tra nazioni e gli episodi bellici ai quali dava luogo sembravano più assestamenti delle zone imperiali che minacce alla patria.

La guerra franco-tedesca del 1870, la guerra boera e la guerra tra russi e giapponesi avevano cambiato l'idea di guerra, secondo le linee tracciate da Bloch, che sembravano confermate dalla prima guerra mondiale, nella quale i combattimenti si erano risolti in stragi davanti a difese inespugnabili, perché gli esplosivi senza fumo, le armi a tiro rapido, dai fucili alle mitragliatrici, e le artiglierie avevano reso impercorribile il terreno allo scoperto davanti alle trincee; alla fine la guerra era finita perché erano crollati i fronti interni di alcuni belligeranti. Ma già al termine di quella guerra le diagnosi alla Bloch risultavano inadeguate, perché erano comparse nuove armi di attacco, costituite dai carri armati e dall'aviazione, che sarebbero diventati i fattori decisivi della seconda guerra mondiale. Quest'ultima aveva ancora visto lo scontro di eserciti di massa, ma la componente tecnologica delle forze armate era cresciuta, anche per la scoperta delle armi nucleari. Queste, instaurando il cosiddetto "equilibrio del terrore", smentivano un'altra delle ossessioni del pacifismo del tardo Ottocento e del primo Novecento, nata sull'onda delle idee di Bloch: che forti armamenti, anche se concepiti in chiave difensiva, messi in mano agli apparati militari, avrebbero scatenato le guerre. All'ombra delle armi atomiche si erano svolte guerre locali, con chiare motivazioni ideologiche, che in Vietnam e in Algeria avevano visto potenze ex coloniali e imperiali sconfitte senza danni per loro integrità e senza grandi vantaggi per i vincitori. I cittadini degli imperi potevano dunque sentirsi sicuri, protetti da apparati militari tanto più efficaci quanto meno avevano bisogno di scatenare combattimenti, in grado di evitare scontri senza mettere in pericolo la patria. In questa atmosfera era maturata la simulazione dell'obiezione di coscienza di massa, che aveva permesso di rifiutare non tanto l'idea di guerra, quanto l'impegno personale nella guerra, da parte di cittadini che

delegavano all'apparato militare e ai suoi tecnici la difesa della sicurezza.

Il carattere ideologico attribuito alle guerre dopo la seconda guerra mondiale aveva tolto legittimazione ai conflitti esplicitamente intrapresi per ragioni territoriali (per difendere o conquistare un territorio) o economiche: sembrava infatti che occorresse qualcosa in più, che appunto le ideologie potevano dare. Ma, soprattutto nei paesi nei quali il pluralismo politico e la varietà ideologica erano apprezzati, il carattere ideologico legittimava il libero giudizio dei cittadini. Si apriva così uno spazio residuo all'obiezione di coscienza, anche dove sembrava che non potesse più essere invocata. Infatti, se si poteva ritenere che in un esercito di volontari non si potesse pretendere l'esonero da funzioni che si era liberamente scelto di esercitare, rimaneva la possibilità di recuperare quella che, fin dall'opposizione alla guerra d'Algeria in Francia e alla guerra del Vietnam negli Stati Uniti, si era configurata come un'*obiezione selettiva* nei confronti non della guerra o dell'uso delle armi in generale, ma di una qualche guerra particolare o di determinate azioni militari.

Prima che l'obiezione di coscienza diventasse oggetto di simulazione di massa, si erano pretese prove del rifiuto totale della violenza da parte degli obiettori e qualsiasi obiezione selettiva sarebbe stata ritenuta strumentale. Qualche volta gli obiettori, arruolati a forza, avevano adottato condotte illegali, evitando di sparare o di dirigere il tiro verso il nemico. Sembrava tuttavia ovvio che, se il servizio militare era obbligatorio ed era impossibile far valere l'obiezione di coscienza o si era scelto di non farla valere, fosse giusto eseguire gli ordini dell'autorità militare legittima. Ma dopo la seconda guerra mondiale, nei tribunali istituiti per giudicare i crimini di guerra imputati all'esercito tedesco e a quello giapponese, non si ritenne sufficiente la scusante costituita dall'obbedienza a un ordine superiore, neppure quando risultava emanata da un ufficiale legittimo. Fin dall'antichità si era riconosciuta l'esistenza di regole della guerra, che dai romani in poi erano attribuite al diritto delle genti e disciplinavano il trattamento dei prigionieri, degli ostaggi, degli ambasciatori, il rispetto delle tregue, l'immunità dei non belligeranti,

l'esclusione di certe condotte belliche. Di fatto le guerre avevano sempre comportato violenze estese e violazioni dei codici riconosciuti più o meno formalmente, ma nelle guerre tra nazioni i nemici si riconoscevano pari, almeno a parole, e proclamavano di seguire un codice cavalleresco. Non avveniva la stessa cosa nelle guerre coloniali, nelle quali gli aggressori si consideravano superiori rispetto ai popoli da sottomettere o addirittura investiti della missione di portare la civiltà a popolazioni primitive. Nella seconda guerra mondiale il principio della parità tra le nazioni era stato infranto dalla Germania, che aveva applicato il modello coloniale a un conflitto europeo. È stata questa svolta a dar forza alla giurisdizione sui crimini di guerra, affidata a tribunali internazionali. L'introduzione di una sorta di legislazione internazionale, per mezzo di documenti internazionali e di sentenze di tribunali internazionali, ha dato un fondamento oggettivo anche all'obiezione selettiva, cioè all'obiezione rivolta non contro la guerra in generale, ma contro una guerra particolare o contro azioni belliche specifiche.

Fin dalle origini lo stato di Israele si era trovato impegnato in guerre che le autorità politiche presentavano come difesa del suolo nazionale, anche quando si trattava di guerre preventive di difesa e anche se sembrava difficile applicare il modello costituito dalle guerre nazionali europee di Ottocento e Novecento a un paese "artificiale", costruito con forti componenti ideologiche: infatti le guerre intraprese da Israele suscitavano valutazioni tutt'altro che omogenee, anche nel paese, ispirate da opzioni ideologiche.²⁷ Era stata quasi sempre la cultura "di sinistra", dentro e fuori Israele, a esprimere riserve o condanne della politica militare israeliana, ma proprio in Israele doveva invece ripresentarsi l'obiezione di coscienza fondata su motivazioni religiose, questa volta conservatrici e formulate in chiave selettiva. Quando all'esercito fu affidato il compito di sgombrare insediamenti di coloni nei territori occupati, furono gli ambienti ortodossi, per nulla ostili alla guerra in generale né alle guerre intraprese da Israele, a suggerire ai soldati di rifiutarsi di partecipare all'operazione.²⁸

In occasione della seconda guerra del Golfo, un maggiore

dell'esercito tedesco responsabile di un programma informatico esprime il timore che il suo lavoro venisse utilizzato per favorire le operazioni della NATO in quel teatro e chiese di essere dispensato dai suoi compiti, invocando il §1 dell'articolo 4 della Legge Fondamentale tedesca, che riconosce l'obiezione di coscienza. Effettivamente non soltanto la Legge Fondamentale la prevedeva, ma nel 2003 e nel 2005 il Ministero della Difesa l'aveva ammessa anche per i militari di professione, i quali, se riconosciuti obiettori dal Ministero del Servizio civile, venivano congedati, con l'obbligo di rimborsare allo stato le spese sostenute per dare all'obiettole competenze sfruttabili nella vita civile. Il maggiore chiedeva invece di restare in servizio ed esprimeva riserve non sulla guerra in generale, ma su una guerra specifica. Il tribunale militare lo giudicò colpevole e lo condannò alla degradazione a capitano. Il 21 giugno 2005 il Tribunale Federale Amministrativo tedesco, cui il maggiore si era appellato, lo assolse, ritenendo che egli poteva invocare la libertà di coscienza per la serietà e profondità delle convinzioni alle quali si sentiva vincolato, indipendentemente dalla correttezza del suo giudizio. Il tribunale non si pronunciava sulla legittimità della guerra contro l'Iraq e della partecipazione tedesca a quell'impresa, ma riconosceva che quella guerra poneva gravi problemi di diritto internazionale.²⁹

In Israele e in Germania si presentavano così casi di obiezione selettiva, che riguardavano non comandi impartiti nell'ambito di un intervento cui si accettava di partecipare, ma interventi specifici, decisi dall'autorità politica legittima. Inoltre, a differenza di ciò che era accaduto con la guerra del Vietnam, quando gli obiettori, autentici o no, si erano avvalsi dell'obiezione a ogni forma di guerra, nei due casi citati sopra gli obiettori non rifiutavano il ricorso alle armi in generale; nel caso tedesco l'obiettole era addirittura un militare di mestiere, che chiedeva di essere reintegrato nel proprio grado. La preferenza per gli eserciti professionali, emersa nella dottrina militare, come aveva favorito il riconoscimento dell'obiezione di coscienza generalizzata e addirittura l'abolizione del servizio militare obbligatorio, così non escludeva una considerazione positiva dell'obiezione selettiva. Fin dai tempi di Bloch si era pensato che un

esercito di volontari fortemente motivati, pronti ad affrontare la morte, fosse l'unico strumento per percorrere gli spazi aperti davanti alle difese del nemico, sotto il fuoco delle armi a tiro rapido. Negli eserciti tecnologici moderni non si pratica il disprezzo della vita o il culto dell'eroismo, ma si preferiscono soldati senza riserve mentali; e il riconoscimento dell'obiezione selettiva può essere uno strumento per raggiungere questo scopo.³⁰

La storia dell'obiezione di coscienza al servizio militare è la storia dell'esaurimento e della perdita di senso di un'istanza nata in settori della cultura religiosa moderna, alla periferia o negli anfratti del protestantesimo, proiettata, in gran parte artificialmente, all'indietro, fino a farla risalire al cristianesimo delle origini, rimasta a lungo minoritaria. La maschera dell'obietttore è stata rapidamente indossata da masse di giovani in fuga dal servizio militare, quando si è profilato il rischio di dover combattere in terre lontane, in genere non provocate da minacce incombenti, sotto la protezione di militari esperti, che sapevano amministrare l'equilibrio del terrore. Non era difficile indossare quella maschera, perché la coscienza era da sempre un ambiente spazioso e ospitale, in cui si potevano collocare le credenze più disparate, invocando la presunzione di sincerità, cioè il diritto di essere creduti sulla parola. D'altra parte, dopo la seconda guerra mondiale e nel corso della guerra fredda, guerra e pace erano diventate non frangenti da affrontare in stato di necessità, con il nemico alle porte, ma scelte ideologiche collocate in prospettive storiche ampie e oggetto del giudizio dei cittadini, almeno nei paesi liberali. Dopo la fine della guerra fredda sono comparse guerre di nuovo tipo. La crisi dell'Unione Sovietica si è intrecciata con la prima guerra dell'Iraq ed è stata seguita dalle guerre dei Balcani, dal terrorismo islamico, dalla guerra dell'Afghanistan e dalla seconda guerra dell'Iraq. La prima guerra dell'Iraq sembrava un tipico caso di guerra difensiva, come quelle che scoppiavano tra gli stati nazionali europei: l'intervento era motivato dalla necessità di liberare da un invasore uno stato sovrano come il Kuwait. Del resto il nazionalismo arabo si ispirava alle ideologie nazionalistiche europee, anzi, attraverso il partito Baath, alla loro versione fascista o addirittura

nazista. Ma quella guerra segnò anche il tramonto di quell'impostazione, sostituita da un movimento di riscossa islamica di ispirazione religiosa, che si era collaudato nella resistenza afghana contro l'invasione sovietica e che aveva soppiantato il nazionalismo palestinese laico di Arafat con movimenti come Hamas e Hezbollah. E la Jugoslavia si era frantumata lungo le linee segnate dalle differenze religiose.

In Jugoslavia l'Occidente è intervenuto conducendo una guerra "umanitaria", che si proponeva di mettere fine alle ostilità tra i gruppi nei quali la Jugoslavia si era dissolta. Invece in Afghanistan e in Iraq l'Occidente perseguiva la repressione del terrorismo. Erano in ogni caso guerre altamente tecnologiche, che impegnavano la cultura occidentale in ampi dibattiti sulla loro natura e sulla loro legittimità, ma che erano condotte da apparati militari dotati di ampia autonomia e non avevano bisogno dell'adesione diretta dei cittadini. Venuto meno l'obbligo militare, non era più necessario ricorrere alla coscienza, né per attingervi credenze profonde, per le quali si poteva pretendere il riconoscimento della sincerità, né come paravento per evitare prestazioni sgradevoli. Su quelle guerre si poteva aprire un dibattito pubblico, nel corso del quale i cittadini potevano tentare di persuadersi a vicenda, esprimendo in pubblico ciò che pensavano sulla loro legittimità o opportunità, senza tenere nulla nel chiuso della coscienza, ma usando tutti i mezzi che in uno stato liberale sono a disposizione di tutti per orientare il modo di pensare dei concittadini e le decisioni del potere politico. Qui veniva alla luce la differenza tra l'appello alla coscienza e il dibattito pubblico, in cui si possono mettere in campo tutte le ragioni, ma in cui nessuno ha diritto alla presunzione di sincerità, in nome della quale sottrarsi alla contestazione di chiunque non sia d'accordo con lui. Attraverso il riferimento alla pubblicità passa anche la differenza tra l'obiezione di coscienza e la *disobbedienza civile*, che è la trasgressione ostentata di una legge o di un ordine emanati da un'autorità legittima, ma che vengono ritenuti illegittimi o illegali.³¹ Mentre l'obiezione di coscienza è la rivendicazione dell'esonero da un obbligo, che deve essere concesso per rispetto delle convinzioni personali di chi lo

richiede e che non necessariamente deve essere esteso ad altri, la disobbedienza civile è la trasgressione di un obbligo per rivendicare un diritto che può essere esteso anche a chi non è nelle condizioni di chi protesta. La donna nera che si è seduta su un autobus in un posto riservato ai bianchi intendeva rivendicare un diritto di uguaglianza, che doveva valere non soltanto per i bianchi e i neri, ma per tutti i cittadini protetti da una costituzione che sanciva il principio di uguaglianza. La coscienza invocata in relazione al servizio militare è servita a proteggere originariamente gruppi religiosi particolari; quando si è estesa, ciò è avvenuto non per la condivisione di principi comuni, ma per l'indifferenza alle ragioni esplicite o implicite per le quali si rifiutava il servizio militare.

9. Scienza e coscienza

A caccia della sifilide

Lavorando all'ospedale parigino delle malattie veneree, dove era arrivato dagli Stati Uniti nel 1831, Philippe Ricord, affrontava il problema del riconoscimento delle malattie trasmissibili per via sessuale, che si manifestavano con affezioni della pelle. La sifilide era la più grave, ma non era facile riconoscerla, perché aveva un decorso lungo, fasi di latenza e ricomparsa con danni ai grandi sistemi, da quello osseo a quello nervoso, senza legami apparenti con le manifestazioni dermatologiche primarie.¹ Per cogliere la presenza della sifilide fin dall'inizio, nel 1767, a Londra, John Hunter aveva iniettato pus prelevato da un paziente affetto da gonorrea in un paziente sano, che aveva sviluppato una sifilide secondaria. Probabilmente il secondo paziente era stato infettato anche con la sifilide, senza che la cosa fosse avvertita, ma da quell'esperienza si era tratta l'idea che gonorrea e sifilide fossero un'unica malattia, con una fase primaria, caratterizzata da manifestazioni cutanee infiammatorie varie, ma riconducibili al medesimo agente:² perciò Louis Lagneau³ e Michel Cullérier⁴ avevano suggerito di trattare con il mercurio tutte le infiammazioni e le ulcere veneree. Ricord distingueva invece le manifestazioni della gonorrea da quelle della sifilide, sostenendo che si trattava di malattie diverse, tra le quali non c'era passaggio.⁵ Secondo Ricord, Hunter aveva identificato gonorrea e sifilide, perché non si era reso conto che lo studio della sifilide richiedeva un'applicazione del metodo sperimentale, nuova per la medicina, nella quale l'osservazione passiva non bastava più, e occorreva fare degli esperimenti, per produrre, come facevano i fisici o i chimici, i fenomeni da studiare.

Dapprima Ricord aveva cercato di inoculare la sifilide negli animali, ma dovette riconoscere che l'infezione è specificamente umana.⁶ In seguito, per non infettare persone sane, inoculò persone già ammalate, ricorrendo a quella che chiamava "autoinoculazione", consistente nell'iniettare pus prelevato da una piaga sifilitica in un'altra parte del

corpo della medesima persona, per stabilire se si sarebbe prodotta una nuova piaga infetta. Poiché il pus gonorroico non produceva una reinfezione, mentre lo faceva il pus delle ulcere sifilitiche, Ricord ritenne confermata sperimentalmente la differenza tra gonorrea e sifilide; ma, poiché l'inoculazione del materiale prelevato dalle manifestazioni cutanee di questa fase non generava, se reinoculato, nuovi segni di infezione luetica, concluse che la sifilide nella seconda fase non era contagiosa.

Questa tesi sembrava contraria all'esperienza clinica corrente, che però Ricord non prendeva troppo sul serio, considerandola una forma di osservazione passiva. Per mettere alla prova la teoria di Ricord, si sarebbe dovuto inoculare pus secondario in soggetti sani. Il dermatologo Pierre Louis Alphée Cazenave disse di essersi infettato con pus tratto da piaghe della fase secondaria della sifilide, Johann Ritter von Waller a Praga infettò deliberatamente cinque ragazzi tra i dieci e i quindici anni con pus tratto da piaghe della sifilide secondaria ed Émile Vidal a Parigi inoculò pus da lesioni secondarie in un allievo, che si era offerto volontario. Erano esperimenti poco attendibili, perché gli sperimentatori non avevano accertato con precisione che i pazienti scelti non fossero già infetti né li avevano seguiti con cura e a lungo dopo il trattamento, per capire se avessero contratto la malattia. Soltanto l'autoinoculazione partiva dall'accertamento sicuro delle condizioni iniziali dei soggetti, perché si sceglievano persone già affette dalla sifilide.

Nel 1844 Alexandre Auzias-Turenne annunciò di essere riuscito a inoculare la sifilide nelle scimmie, messe a sua disposizione da Étienne Geoffrey de Sainte-Hilaire, e di aver constatato che nei sette casi studiati, dopo un certo numero di inoculazioni, gli animali non sviluppavano più piaghe sifilitiche, anche se subivano ulteriori inoculazioni. Si trattava di autoinoculazioni, come quelle praticate da Ricord, ma, poiché le prime autoinoculazioni producevano nuove piaghe, Ricord aveva torto quando dichiarava la sifilide non contagiosa nella fase secondaria. Tuttavia le sue considerazioni sulla mancanza di contagio avevano un fondamento, perché effettivamente, dopo un certo numero di inoculazioni, non comparivano più nuove

piaghe sifilitiche. Auzias-Turenne spiegava questo fenomeno con la *sifilizzazione* dei soggetti, i quali dovevano aver subito una “saturazione” a opera dell’agente sifilitico, che poteva essere accolto in quantità limitata, raggiunta la quale l’organismo non poteva riceverne altro. Con questa teoria si poteva spiegare perché gli avversari di Ricord avessero ragione quando citavano casi di persone infettate dall’inoculazione di pus di piaghe secondarie: si trattava di soggetti sani, cioè esposti al contagio. Ma, continuando a inoculare loro, fino a centinaia di volte, pus sifilitico, si sarebbe dovuta ottenere la loro immunizzazione: una specie di vaccinazione o piuttosto di variolizzazione, perché non si doveva passare attraverso la fase animale. Secondo Auzias-Turenne la sifilide si attenuava dalla prima alla seconda fase e questo spiegava perché Ricord non fosse riuscito a ottenere che ammalati in fase primaria producessero nuove piaghe per l’inoculazione di pus prelevato da piaghe della fase secondaria. La prova sperimentale della non contagiosità della sifilide in fase secondaria, esibita da Ricord, era riuscita perché era stato usato pus delle piaghe secondarie, ormai attenuato, per di più inoculato su malati già infetti, nei quali era in corso il processo di sifilizzazione.

Auzias-Turenne era riuscito a produrre piaghe sifilitiche nelle scimmie, ma ciò voleva dire che gli animali avevano contratto la malattia? Per verificare la teoria della sifilizzazione, si sarebbe dovuto sperimentare sugli esseri umani; e la cosa suscitava remore, ma non invincibili, se Robert Ritter von Welz si inoculò pus dalle piaghe degli animali infettati da Auzias-Turenne. Quest’ultimo sottopose il caso a Ricord, che diagnosticò la presenza di piaghe sifilitiche, ma decise di affrontare le difficoltà che la teoria della sifilizzazione creava alla sua tesi della non contagiosità della sifilide secondaria, spostando l’attenzione della comunità medica su un altro aspetto della questione. Era giusto fidarsi della sifilizzazione, che era la teoria di cui si cercava la prova, inoculando spregiudicatamente persone sane? Nel 1851 Ricord portò davanti all’Accademia di medicina il caso del dottor Lindemann, che si era sottoposto alla sifilizzazione, pronto ad affrontare la morte per la scienza. Con ripetute inoculazioni Lindemann era riuscito a contrarre la sifilide, ma non l’immunità,

prevista dalla teoria della sifilizzazione. L'Accademia si pronunciò contro la sifilizzazione, dichiarandola una pratica inefficace, fondata su una teoria non provata, mentre nella Società di chirurgia venne osservato che essa era contraria agli «istinti scientifici».⁷ Ricord riusciva così a riportare una vittoria su Auzias-Turenne e a mettere un freno all'inoculazione di persone sane, una pratica che non aveva mai applicato, ma anche a distogliere l'attenzione dalla discussione sul carattere non contagioso delle sifilide secondaria, che gli esperimenti di Auzias-Turenne potevano mettere in dubbio, visto che in essi si erano verificate infezioni da sifilide secondaria in soggetti non ancora sifilizzati.

Nel 1858 Auzias-Turenne ripropose la questione del carattere contagioso della sifilide secondaria, facendo presente al ministro dell'agricoltura, del commercio e dei lavori pubblici, che negare il contagio della sifilide nella fase secondaria comportava un pericolo per la salute pubblica e introduceva incertezza nell'amministrazione della giustizia, perché i tribunali si trovavano di fronte al dissenso tra esperti, quando dovevano giudicare casi delicati di responsabilità nella trasmissione della malattia. Investita della questione dal ministro, l'Accademia di medicina nominò una commissione e un relatore nella persona del dermatologo Camille Gibert. Quest'ultimo e Auzias-Turenne inocularono quattro pazienti, che soffrivano di lupus cronico, ma non di sifilide, con pus prelevato da piaghe di sifilide in fase secondaria. Gibert poté annunciare che l'esperimento aveva avuto successo, perché i pazienti si erano ammalati di sifilide, che dunque si era dimostrata contagiosa anche nella sua seconda fase. Così Auzias-Turenne rendeva evidente il pericolo che la negazione della contagiosità della sifilide secondaria poteva rappresentare per la salute pubblica, mentre Ricord metteva in guardia contro la leggerezza con cui Auzias-Turenne e Gibert riempivano persone sane di pus sifilitico. Anche Ricord aveva inoculato pazienti, ma si trattava di persone già ammalate, sulle quali si era limitato a sperimentare se le inoculazioni di pus di piaghe secondarie, da loro già sviluppate, desse luogo allo sviluppo di nuove manifestazioni cutanee. Invece Auzias-Turenne e Gibert avevano iniettato pus di piaghe secondarie in

persone non ammalate di sifilide, fidandosi della teoria della sifilizzazione, che proprio gli esperimenti dovevano provare. Auzias-Turenne e Gibert si difendevano dicendo che i loro soggetti erano già ammalati di lupus e si pensava che un'infezione sifilitica potesse giovare a chi era affetto da lupus; inoltre i loro pazienti, che già non avevano una grande aspettativa di vita, sarebbero sopravvissuti più a lungo, grazie ai trattamenti con il mercurio e la sifilizzazione.

La discussione “tecnica” sui rischi e i benefici dei due modi di affrontare la sifilide non rimase all'interno dell'Accademia. Già nel 1840 il medico militare Henri-Marie-Joseph Desruelles si domandava se moltiplicare in un paziente le lesioni prodotte da un agente infettivo per condurre un esperimento non ponesse una questione di morale pubblica: lo sperimentatore poteva anche avere «la coscienza limpida su questo punto» (cosa che Desruelles non credeva possibile), ma «dovrebbe avvertire la persona che sottopone a un esperimento di questo genere che sta prendendosi seri rischi».8 Le posizioni contrarie all'inoculazione crebbero nel corso degli anni cinquanta e, dopo che Vidal ebbe praticato l'inoculazione di una persona sana, nel 1851, Henri de Castelnau chiese che le infezioni programmate fossero proibite. La protesta coinvolse i medici non appartenenti all'Accademia, tra i quali prevaleva l'idea che la sifilide fosse contagiosa nel primo e nel secondo stadio. A generare ulteriore preoccupazione si aggiunsero casi, come quello di Joseph-Frédéric Guyenot, che, pur essendo soltanto un allievo interno in un ospedale di Lione, aveva inoculato in un paziente non sifilitico pus di piaghe di sifilide secondaria, e quello accaduto a Parigi, dove, all'Hôpital Charité, Alfred Velpeau aveva permesso che un certo Vriès, il quale si faceva chiamare “dottor Noir” e non era neppure un medico, sperimentasse su alcuni pazienti una propria cura originale per il cancro. Velpeau disse di aver voluto rendere evidente l'assoluta inefficacia del metodo Noir, ma il caso suscitò scandalo e indusse la pubblica amministrazione a regolare la sperimentazione sui pazienti. La situazione si fece più grave quando a Lione fu avviata un'inchiesta giudiziaria sul caso Guyenot, che fu condannato: il giudice riconobbe la liceità degli esperimenti terapeutici, affidati alla coscienza del

medico, ma ritenne l'imputato colpevole, perché aveva intrapreso gli esperimenti per risolvere un problema scientifico e non per curare un paziente. Il fatto che gli esperimenti di Auzias-Turenne e Gibert si fossero svolti sotto gli auspici dell'Accademia di medicina tenne i loro autori al riparo da sanzioni penali, ma i nuovi regolamenti sulla sperimentazione negli ospedali, che ne davano la responsabilità ai primari, metteva fine alla pratica della libera sperimentazione indotta dalla disputa sulla sifilide. Auzias-Turenne tentò di continuare nella pratica della sifilizzazione, ma gli fu impedito di farlo negli ospedali pubblici, mentre più nessuno mostrò interesse per la teoria di Ricord sulla non contagiosità della sifilide nella fase secondaria, che di fatto uscì sconfitta dagli esperimenti dei sifilizzatori come dei loro avversari.

La deontologia

Nel numero 2065 del 28 luglio 1900 il «British Medical Journal» riferiva sul primo congresso internazionale di medicina professionale e di deontologia, che si era aperto il 23 luglio a Parigi, nel Palazzo delle Esposizioni, «nelle circostanze più favorevoli», alla presenza di medici prevalentemente francesi, italiani, tedeschi e di altri paesi del continente, «compresa un'ampia corona di signore»; i medici inglesi si erano fatti notare per la loro assenza. Non c'era da stupirsi:⁹ il termine «deontologia» non era familiare agli inglesi, nonostante che lo avesse introdotto Jeremy Bentham in un contesto non medico, e il congresso si ispirava all'opera di Max Simon, *Déontologie médicale ou les devoirs et les droits des médecins dans l'état actuel de la civilisation*, pubblicata nel 1845.¹⁰ In quell'anno Amedeo Latour aveva convocato a Parigi un congresso di medici, che intendevano difendere la dignità della propria missione, presentata come eroica, disinteressata e caritatevole, votata alla cura gratuita dei poveri, ma sottratta a obblighi legali specifici, in alternativa ai quali i medici preferivano darsi un codice deontologico. Bentham aveva usato il termine «deontologia» per distinguere da quella tradizionale la propria formulazione della teoria dei doveri, costruita su una interpretazione edonistica della vita morale. Anche per Simon la deontologia era una teoria dei doveri, ma intesa in senso tradizionale e tutt'altro che edonistica: vi dominava l'immagine del medico dotato di una preparazione culturale superiore, di senso dell'onore e di virtù morali, ma anche benefattore cristiano. L'ispirazione religiosa spingeva Simon a insistere sul rifiuto dell'eutanasia e dell'aborto e a suggerire cautela nella sperimentazione. Al medico dotato di ogni virtù si opponeva il cliente, pieno di difetti, scettico nei confronti della medicina, ma disposto a fidarsi dei ciarlatani e incapace di resistere al dolore. Al medico competente, virtuoso e cristiano non restava che dar fondo a tutta la propria capacità di indulgenza.¹¹ Il richiamo ai doveri andava inteso come il tentativo di dare alla condotta del medico un fondamento autonomo, distinto da quello che avrebbe potuto fornire

una legge dello stato. Il movimento, sempre ispirato da Latour, aveva messo capo all'istituzione, nel 1858, dell'Association Générale de Médecins de France, un ente con una base legale esile, destinato essenzialmente al mutuo soccorso dei sanitari e a contrastare gli obblighi crescenti di provvedere alla salute pubblica e all'assistenza di malati e poveri, imposti dallo stato.

Secondo l'osservatore inglese la deontologia verteva più sui doveri reciproci dei medici che sui loro obblighi verso i malati, doveva garantire comportamenti uniformi dei professionisti e difenderli dal discredito. Si trattava di un progetto, perché non esisteva un codice deontologico riconosciuto dall'ordinamento giuridico o dettato dalla legge morale. C'erano certamente punti sui quali tutti potevano essere d'accordo e sui quali era perfino inutile discutere, ma ce n'erano altri sui quali sarebbe stato bene trovare un'intesa: l'autore del resoconto citava il ricorso dei medici alla pubblicità, la medicina a buon prezzo, la concorrenza sleale, la partecipazione dei medici nelle società di acqua minerale, nelle case di cura o nelle industrie farmaceutiche, la libertà di cambiare medico da parte di un paziente, il diritto di un malato di richiedere un consulto medico, la divisione degli onorari tra più medici curanti, la consultazione gratuita dei medici negli ospedali. Poiché erano questioni sulle quali si potevano avere opinioni diverse e che non potevano essere risolte dando forza di legge all'opinione della maggioranza, il congresso proponeva l'istituzione di un Consiglio Superiore della professione medica, eletto da un'ampia base. Il Consiglio era incaricato di preparare subito un codice deontologico, che avrebbe dovuto avere la forma di una legge morale e avrebbe recato come motto il detto di Marco Aurelio «ciò che non è utile all'alveare non è utile all'ape». ¹²

Il presidente del congresso dichiarò che i convenuti intendevano affrontare le questioni professionali pensando esclusivamente al bene pubblico, ma aggiungeva che la professione medica, da sempre onorata e prospera, era ora afflitta in tutti i paesi da una crisi molto grave. Cresceva il numero dei medici e diminuiva il loro prestigio, in uno scambio inuguale tra il grande contributo dato dalla medicina alla società e lo scarso sostegno ricevuto. Ai medici si era chiesta

collaborazione disinteressata nei tribunali, negli uffici di igiene, negli ospedali, negli ospizi e nelle istituzioni caritatevoli, ma poi lo stato non li aveva protetti dagli attacchi ai quali erano esposti, soprattutto da parte di magnetizzatori, massaggiatori e ciarlatani di varie specie, ai quali era permesso farsi pubblicità con manifesti e avvisi sui giornali, vantando titoli fittizi. Tuttavia, mentre si chiedeva l'emanazione di una legislazione deontologica e l'istituzione di organi disciplinari da parte degli organismi autonomi dei medici, si guardava con sospetto a un possibile intervento dello stato, che avrebbe potuto indebitamente limitare la libertà della professione medica e violare la moralità professionale, incisa nella coscienza dei medici, la sola capace di adattare i doveri universali alle circostanze.¹³

Nel successivo mese di agosto il «British Medical Journal» osservava che, nonostante le solenni premesse dei discorsi inaugurali del congresso parigino sulla deontologia, la maggior parte degli interventi verteva sulle minacce alla condizione dei medici, dovute ai progressi della medicina e alle nuove forme della professione: l'efficacia della medicina faceva diminuire il numero degli ammalati, anche le persone abbienti si servivano delle consulenze mediche gratuite presso gli ospedali, le specialità farmaceutiche potevano raggiungere direttamente il pubblico attraverso la stampa e lo stato non interveniva contro chi proponeva erbe curative, manipolava ossa, faceva massaggi, usava l'elettricità ecc. Nel 1892 la legge aveva dichiarato illegali quelle pratiche, ma toccava ai medici citare in giudizio gli abusivi e provare che i convenuti praticavano *abituamente* la medicina, cosa non facile, tanto che erano nate associazioni di medici, riconosciute dalla legge, per la tutela dei loro interessi.¹⁴ Secondo uno dei relatori, il dottor Salomon di Savigné l'Évêque, ai tempi di Molière dei medici si poteva ridere, ma essi avevano conquistato una «misteriosa dignità, che aveva procurato loro il rispetto di tutti», tanto che «le loro decisioni erano accettate senza fare domande e perfino i re si inchinavano al loro volere». ¹⁵ Ora i medici avevano dovuto accorgersi che da «padroni dell'umanità» si erano ridotti a «schiavi di tutti». Sbandierando il vessillo della carità, cooperative di pazienti, compagnie di assicurazione e perfino il

parlamento minavano il loro prestigio e i loro proventi. Per difendersi i medici erano disposti a darsi autonomamente un codice di comportamento, amministrato da camere disciplinari. Ma il numero dei medici andava limitato, imponendo un titolo di scuola classica per entrare in una scuola medica, ostacolando l'accoglienza di studenti di medicina stranieri e impedendo il passaggio di medici militari al servizio civile; soprattutto i servizi gratuiti degli ospedali dovevano essere riservati ai poveri.¹⁶

Con la legge del 1892 la Francia aveva dato un assetto alla professione medica, cui si era abilitati soltanto con un titolo che si poteva conseguire presso le università o le scuole riconosciute. La legge stabiliva anche diritti e responsabilità che – si diceva nella rassegna del «British Medical Journal» – si colloca «*in foro conscientiae*», perché «in Francia, come ovunque altrove, il medico è tenuto a fare del suo meglio per il paziente che si affida alla sua cura».¹⁷ L'osservatore inglese notava tuttavia che in materia di responsabilità la legge si limitava a richiedere «il possesso e l'esercizio di una ragionevole abilità e cura nel trattamento dei pazienti», mentre «nei casi di mala prassi e grossolana negligenza o nei reati che rientrano nel codice penale la legge non entra nei particolari del trattamento adottato dal praticante». Si citava la sentenza di appello del tribunale della Senna, in cui si diceva che «le corti hanno il diritto di indagare se un praticante della medicina sia colpevole di errore o imprudenza o se abbia agito contro le regole della sua professione, ma non tocca loro decidere questioni di verità scientifica o di pratica medica ... le questioni puramente tecniche non rientrano nella loro competenza ed esse devono limitarsi a indagare se ci siano state, da parte di chi pratica l'arte medica, imprudenza, negligenza, mancanza di cura o manifesta incapacità».¹⁸ La legge prevedeva però alcuni casi particolari, come l'infezione procurata dal medico che avesse tralasciato la sterilizzazione di strumenti o delle mani e l'inoculazione sperimentale di malattie senza il consenso del paziente, ma tendeva a riportare sotto le fattispecie ordinarie i reati commessi da medici, riconoscendo semmai aggravanti specifiche. Pur menzionando l'infezione da omessa sterilizzazione e l'inoculazione, che erano

acquisizioni e pratiche recenti, per il resto il legislatore, richiamandosi alla coscienza, riconosceva l'ampia discrezionalità propria dell'esercizio della medicina.

A tanti anni di distanza dalle dispute sulla sifilide degli anni quaranta e cinquanta, la legge vietava l'inoculazione indiscriminata e, tenendo conto dello sviluppo recente della teoria dell'infezione, imponeva la disinfezione. Fino alla legge del 1892 l'unica autorità competente a pronunciarsi sull'inoculazione era stata la coscienza, come aveva detto Simon nella *Déontologie*, in un capitolo intitolato "Limiti della sperimentazione su soggetti umani". Simon ammetteva la necessità della sperimentazione su umani per lo sviluppo della scienza, ma in nessun caso le persone dovevano essere sacrificate né agli interessi della società, né a quelli della conoscenza scientifica. Prima di provare una nuova cura occorreva aver praticato tutte quelle note e assicurarsi che non ce ne fosse una già provata e disponibile. Ma neppure in questo caso si poteva ricorrere a pratiche pericolose, dolorose, capaci di abbreviare la vita del paziente o di impedirgli trattamenti palliativi. Simon ammetteva che si facessero esperimenti su esseri umani semplicemente per mettere alla prova conoscenze e teorie, purché però ciò non comportasse sofferenze o pericoli per i pazienti, neppure per le persone più oscure e inutili alla società.¹⁹

Le considerazioni di Simon riprendevano temi presenti nella cultura medica e resi attuali dagli esperimenti di Ricord, iniziati a metà degli anni trenta, che potevano produrre l'infezione di persone sane, come infatti sarebbe avvenuto con il caso clamoroso di Vidal.²⁰ Era stata la sifilizzazione a evocare il richiamo alla coscienza del medico: chi avrebbe avuto la coscienza di fare l'esperimento decisivo sulla teoria di Ricord, cercando di contagiare una persona sana con pus di piaghe secondarie, nella convinzione che il tentativo non sarebbe riuscito? Si trattava qui non di che cosa si *sapesse* o si volesse *sapere*, ma di ciò che un medico si sentiva di fare o non fare. La rivolta contro la sperimentazione indiscriminata su persone umane,²¹ che trovava espressione in pubblicazioni mediche non accademiche, diffuse presso i professionisti, aveva attirato l'attenzione sugli ospedali, nei quali venivano cercate le persone da sottoporre agli esperimenti, quasi

sempre soggetti marginali, ricoverati per malattie veneree, poveri, qualche volta detenuti, spesso donne, perlopiù prostitute, ma anche balie, che si poteva temere infettassero i neonati, mentre anch'esse correvano il pericolo di essere contagiate da bambini a loro volta contagiati dalla madre durante il parto. C'erano anche volontari, reclutati senza garanzie, o fanatici autentici, disposti a sacrificare la propria vita per la scienza, come i sifilizzati, che Ricord aveva presentato all'Accademia di medicina. I primi tentativi di controllare la sperimentazione umana selvaggia puntavano sulle autorità ospedaliere, le quali avrebbero dovuto impedire che medici oscuri o addirittura praticoni avviassero esperimenti o provassero terapie nuove; e i tribunali preferivano colpire le infrazioni alla gerarchia sanitaria, anziché gli sperimentatori. Perfino un'autorità come Auzias-Turenne si vide la strada sbarrata, quando tentò di continuare a praticare la sifilizzazione su larga scala, invidiando Casimiro Sperino, che a Torino sembrava non incontrare ostacoli e sifilizzava senza ritegno prostitute.²² Ma quando, nel 1865, nella *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Claude Bernard dichiarava che «la moralità medica e chirurgica» impedisce di fare esperimenti che possano recare danno a una persona, anche se essi potrebbero giovare alla scienza e dunque alla salute degli altri,²³ emergeva con chiarezza un principio contrario a quello cui si richiamavano molti medici, quando giustificavano il sacrificio e le sofferenze imposte, per il bene della collettività, ad alcuni malati, spesso considerati persone inutili o addirittura pericolose. Tuttavia lo stesso Bernard affidava al medico la tutela dei pazienti, mentre la volontà del paziente non entrava nel conto.

Pronunce dell'Accademia, inchieste giudiziarie, provvedimenti legislativi e appelli alla coscienza erano dunque i mezzi con i quali si cercava di impedire che i casi incresciosi emersi nella caccia alla sifilide si ripetessero; ma la coscienza non dettava al medico anche i doveri verso la salute pubblica e la crescita della scienza? La ricerca diretta di nuove terapie efficaci era considerata di fatto lecita, anche perché la loro applicazione sperimentale avveniva su ammalati socialmente marginali, ricoverati in ospedali nei quali venivano

mantenuti a spese della comunità. La ricerca sulla sifilide aveva fatto emergere la contrapposizione tra sperimentazione di terapie ed esperimenti condotti per mettere alla prova teorie, una contrapposizione non tanto netta, se anche i medici più interessati alle teorie, come Ricord, sostenevano, e non sempre in malafede, di aver di mira le applicazioni terapeutiche delle teorie. Nonostante gli sforzi di Ricord la distinzione della sifilide dalle altre malattie veneree rimase per molto tempo incerta, perché, se Ricord si accorse della differenza tra sifilide e gonorrea, non sempre colta da altri, la sifilizzazione venne praticata senza una chiara distinzione tra sifilide e ulcera molle, un punto importante, dal momento che le piaghe erano la fonte dell'agente infettivo da inoculare nella sifilizzazione. La contrapposizione della sperimentazione all'osservazione, su cui insisteva Ricord, perdeva importanza di fronte alle ricerche sperimentali di Bernard, più vicine a quelle condotte da chimici e fisici in laboratorio che a quelle dei medici negli ospedali. E Bernard poteva esprimere un rifiuto netto dei casi difficili della sperimentazione umana, perché non li incontrava nella medicina di tipo nuovo, che poteva presentarsi come scienza autentica, assai più di quella praticata da Ricord e Auzias-Turenne.

L'etica medica

Al momento della sua fondazione, nel 1847,²⁴ l'American Medical Association aveva approvato un Codice di etica medica;²⁵ nell'introduzione John Bell dichiarava che l'etica medica è «un ramo dell'etica generale, fondato sulla religione e la moralità»²⁶ e menzionava la comparsa recente della deontologia medica, con la quale identificava l'etica medica, ma teneva soprattutto a rivendicare l'esistenza di diritti, oltre che di doveri, dei medici e, come la letteratura deontologica europea, dava un'immagine addirittura eroica del medico, cui si doveva dare ascolto, senza disturbarlo con querimonie nella sua opera di salvaguardia della vita e lotta contro la morte, vicino al paziente nel momento finale, accanto al prete e al notaio. Il medico ha anche doveri, come quello che gli impedisce di «negare i propri servizi, se richiesti da un individuo o dalla comunità»; nei confronti della società, poi, «i medici devono sempre essere disponibili e pronti alle prestazioni professionali e a tutti gli interventi, senza richiedere preliminarmente vantaggi per se stessi».²⁷ Bell insisteva sul carattere pubblico dell'autorità del medico, «conservatore della salute pubblica», che vigila sulla «igiene e la morale»:²⁸ egli deve essere sempre all'altezza dei compiti assegnatigli dalla società, indulgente con i malati e corretto con i colleghi, anche se ostacolato dalla condiscendenza diffusa per guaritori e ciarlatani. La dignità da salvaguardare è soprattutto quella della professione, evitando di metterne in pericolo l'autorevolezza con l'amore per la novità, che potrebbe indurre a «generalizzazioni affrettate, congetture paradossali e fantasiose». Le asserzioni dei medici devono essere fondate su «fatti positivi» ed essi non devono azzardare «un'opinione o un'ipotesi che non sia il risultato di un'accurata ricerca di tutti i dati e le prove che l'interessato può ottenere».²⁹

Gli autori del Codice di etica medica dicevano di essersi rifatti ai codici etici adottati da diverse società mediche negli Stati Uniti, ma riconoscevano anche che questi documenti erano tutti basati sull'opera di Thomas Percival, un medico inglese vissuto tra il 1740 e il 1804,

che era diventato una vera autorità dopo aver pubblicato nel 1794 una *Medical Jurisprudence; or a Code of Ethics and Institutes, Adapted to the Professions of Physic and Surgery*, ripubblicata nel 1803 con il titolo *Medical Ethics: or, a Code of Institutes and Precepts Adapted to the Professional Conduct of Physicians and Surgeons*. Nella prefazione alla seconda opera, l'autore diceva di aver sostituito *jurisprudence* con *ethics*, perché alcun amici gli avevano fatto osservare che per Giustiniano «si può intendere *giurisprudenza* in modo da includervi tanto precetti morali quanto ordinanze positive».30 Secondo Percival occorreva dare indicazioni sulla professione medica, perché gli *Statuta Moralia Collegii Regalis Medicorum Londinensium* del 1722 non erano più sufficienti. Percival non si azzardava a dire la stessa cosa delle *Lectures on the Duties and Qualifications of a Physician* di John Gregory del 1772, limitandosi prudentemente a presentare la propria opera come un completamento di quella, che in realtà aveva avuto un grande successo. Durante la composizione di *Medical Ethics* Percival inviava materiali a Thomas Gisborne, intento a comporre *An Enquiry into the Duties of Men in the Higher and Middle Classes of Society in Great Britain*, che sarebbe uscita nel 1772 e che conteneva un capitolo sui doveri del medico, in cui l'autore si riferiva a Percival.

Gregory31 aveva inserito nella tradizione filosofica e scientifica inglese, che faceva risalire a Bacone, la figura di un medico colto, interessato alle teorie scientifiche generali, ma anche diffidente delle sistemazioni troppo ambiziose e affrettate. La polemica baconiana contro la fretta di generalizzare era particolarmente importante in medicina, dove un equilibrio tra teoria e pratica era essenziale. Gregory viveva la trasformazione della medicina, che si era sviluppata fuori delle università e si esercitava in gran parte negli ospedali, presso le comunità o le case private dei pazienti. Ispirandosi alla polemica filosofica contro i sistemi di sapere chiusi e arbitrari, all'attenzione per l'esperienza e all'apertura prudente verso le novità, Gregory ammetteva che dalla pratica medica minore potessero venire suggerimenti utili e che perfino guaritori e praticoni potessero servire, almeno per dare conforto ai pazienti. Meno chiuso dei francesi nei confronti di chirurghi e farmacisti, riconosceva che essi potevano far

arrivare un po' di assistenza medica dove il medico non poteva intervenire. Dietro il medico di cui Gregory parlava, si intravede una società in cui la medicina doveva fare i conti con il sapere tradizionale insegnato nelle università, con la scienza moderna, che si sviluppava in ambienti nuovi, con la diffusione dei medici nella società, con la nascita di nuove istituzioni, quali erano gli ospedali, alle prese con nuovi problemi, posti dalla miglior conoscenza delle malattie contagiose e di quelle provocate da condizioni abitative malsane o da luoghi di lavoro nocivi. Ciò che i filosofi antichi avevano detto delle virtù, cioè dei modi di vita di chi non era costretto a faticare con il corpo o a inseguire merci e denaro, doveva andar bene per descrivere le professioni, anche quella dei medici. Certamente i filosofi antichi avevano costruito le proprie dottrine in società diverse da quelle europee moderne, ma in quelle dottrine Gregory pensava di poter ancora trovare risorse. Preso gli autori latini, come Cicerone, era possibile leggere l'elogio dell'umanità, una dote su cui si erano intrattenuti i filosofi stoici e i popolarizzatori dello stoicismo. L'umanità di cui essi trattavano si riferiva spesso a una società ideale, contrapposta a quella reale, dominata dalla follia, mentre per Gregory l'umanità poteva essere esercitata nella società reale, soprattutto verso poveri, ammalati, sofferenti, bisognosi di cure, ma anche di consolazioni, di verità sulle prospettive di vita, nonché di pietose bugie. Accanto all'umanità, la benevolenza era l'altra virtù che si attagliava all'esercizio della medicina: si trattava di un aspetto significativo, in armonia con l'orientamento di una parte della letteratura filosofica del tempo, che tendeva a conferire un primato alle virtù sociali, a quelle cioè che si ritenevano più adatte a promuovere rapporti di collaborazione tra le persone.

Più o meno questo era ancora il quadro della medicina che emergeva dal capitolo sui doveri del medico in *An Enquiry into the Duties of Men* di Gisborne, mentre Percival riprendeva tutti i temi legati all'umanità e alla benevolenza, ma era molto più deciso sulla difesa della professionalità e molto più interessato alle regole che devono disciplinare i rapporti tra i medici e tra medici e pazienti che alle qualità morali dei medici. «Lo spirito di corpo – diceva – è un

principio d'azione fondato sulla natura umana e, quando è debitamente regolato, è razionale e lodevole. Chiunque entri in una confraternita si impegna, con un contratto tacito, non soltanto a sottomettersi alle sue leggi, ma a promuovere l'onore e l'interesse dell'associazione, nella misura in cui sono coerenti con la moralità e il bene generale dell'umanità».32 Il rapporto con i pazienti può essere un fattore di disturbo della comunità medica, quando l'indulgenza può diventare uno strumento di concorrenza sleale o quando non si stabilisce un confine preciso tra ciò che è dovuto a un medico e ciò che è tollerato da un praticone. La superiorità etica rende il medico autorevole presso il malato, ma anche meno indulgente. C'era un tratto comune a questa letteratura inglese dedicata all'etica professionale, costituito dalla quasi totale mancanza di riferimento alla coscienza. Il termine vi ricorre pochissime volte e sempre senza diventare strategico: la coscienza deve poter testimoniare del comportamento morale del medico e la sua condotta deve essere coscienziosa, ma la coscienza non compare come un agente che si inserisce nel rapporto tra medico e paziente.

Il primo articolo del Codice di etica medica dell'American Medical Association riprendeva le regole di comportamento del medico nei confronti del malato presenti nella letteratura inglese di etica medica, ma con una chiara rivendicazione dei diritti dei medici, derivanti dalla «esecuzione di tanti doveri importanti e difficili nei riguardi della comunità», che richiedono «grandi sacrifici di comodità, agi e salute a favore di coloro che si avvalgono dei loro servizi»; in cambio di tutto ciò i medici «hanno il diritto di aspettarsi e di pretendere che i loro pazienti nutrano un dovuto senso dei doveri che essi contraggono verso i loro medici curanti».33 È comprensibile che un medico possa contare sulla disponibilità del paziente ad attenersi alla cura, ma la cosa è messa in termini quasi militari: «l'obbedienza di un paziente alle prescrizioni del suo medico deve essere pronta e assoluta».34 Né con la guarigione finisce tutto, dal momento che «il paziente, dopo la guarigione, deve nutrire un dovuto e durevole senso del valore dei servizi che il medico gli ha reso, perché questi sono tali che non c'è ricompensa pecuniaria che possa ripagarli o cancellarli».35 Da parte

sua «il medico deve essere sempre pronto a obbedire alla chiamata del malato, ma la sua mente dovrebbe anche essere ispirata dalla grandezza della sua missione e dalla responsabilità cui va incontro in questo compito» e dovrebbe sapere che le sue «obbligazioni sono tanto più profonde e durature in quanto non c'è nessun tribunale, diverso da quello della sua coscienza, che gli irroghi pene per la trascuratezza e la negligenza».³⁶ Ciò che deve dirigere l'opera del medico è l'idea della «importanza del suo compito»; e nell'esercizio della sua missione il medico deve unire «la delicatezza con la fermezza e la condiscendenza con l'autorità, in modo da indurre le menti dei pazienti alla gratitudine, al rispetto e alla fiducia». Unire «attenzione, costanza e umanità» con «ragionevole indulgenza per la debolezza mentale e i capricci del malato» è uno dei compiti più delicati del medico.³⁷ Come in Europa, anche in America si stava diffondendo l'ossessione per la difesa della professione medica dalle prestazioni sanitarie di concorrenti, tanto più che ai medici erano affidate incombenze pubbliche, che potevano essere amministrative o giudiziarie. In cambio di queste prestazioni il codice americano richiedeva una «discriminazione appropriata tra la vera scienza e le credenze suggerite dall'ignoranza e dalla ciarlataneria».³⁸ Era proprio il riferimento alla professionalità a rendere meno importante quello alla coscienza, introdotto quasi sempre per indicare l'esecuzione scrupolosa di ciò che la competenza suggerisce, più che l'applicazione di principi generali di moralità.

Fino alla fine del Settecento l'etica medica si era servita della teoria delle virtù, riformulata in modo da dare rilievo alle virtù sociali, come l'umanità e la benevolenza, ma nel corso dell'Ottocento il carattere scientifico della conoscenza medica autentica diventava il fondamento del prestigio morale del medico. Era un esito in parte indotto dallo sviluppo interno della medicina. Mentre gli autori inglesi di etica medica, da Gregory a Percival, avevano assunto un atteggiamento prudente nei confronti delle teorie scientifiche, soprattutto di quelle più astratte, attenendosi a un baconismo filtrato dalla tradizione filosofica empiristica, i codici ottocenteschi, pur continuando a ripetere le massime settecentesche, che consigliavano cautela

nell'accettare teorie e novità, facevano sempre più spazio alle rivendicazioni di scientificità formulate dai medici. Il rapporto effettivo tra medicina e scienza non era poi tanto semplice. L'idea di scienza richiamata dai medici era spesso piuttosto vaga, in parte arbitraria, dipendente da dottrine filosofiche, in parte modellata su scienze diverse dalla medicina (come la meccanica, la chimica, la biologia) o tali che la medicina non poteva essere ridotta a esse. Vaga e ambigua quanto si vuole, la rivendicazione di scientificità finiva tuttavia con il diventare il vero titolo di superiorità della medicina, quello che consentiva al medico di presentarsi al letto del paziente come un'autorità, pretendendo da lui obbedienza.

Al di là di cliché e fantasie, la conoscenza medica cresceva avvalendosi di competenze diverse, di teorie varie, mutate da altre forme di conoscenza scientifica o prodotte dagli stessi medici, e di prove empiriche. Qui si apriva un campo nuovo, perché il materiale su cui si facevano esperimenti e si mettevano alla prova teorie, pratiche terapeutiche, connessioni tra teorie e terapie, metodi diagnostici ecc. erano esseri viventi, persone o animali; e questa era una differenza radicale rispetto alle altre forme di ricerca sperimentale. Qui si apriva un nuovo campo per la coscienza, che non poteva essere ricondotta semplicemente all'esecuzione scrupolosa e disinteressata dell'assistenza, perché, via via che la sua scienza cresceva, il distacco del medico dal paziente aumentava e il primo diventava enormemente più capace del secondo (o almeno si riteneva che lo fosse) di giudicare dell'interesse di quest'ultimo e della società o addirittura dell'umanità in generale. La coscienza poteva sempre essere intesa come la disposizione a fare le cose per bene, ma le cose da fare erano dettate sempre più dalla scienza. Fatto del medico il sacerdote del sapere, si apriva la strada per i problemi della sperimentazione che avrebbero segnato la medicina occidentale a partire dagli inizi dell'Ottocento. Gli autori dell'etica medica settecentesca conoscevano questo problema, sapevano che gli ospedali potevano essere il luogo in cui si usavano i pazienti, soprattutto i pazienti poveri, per fare esperimenti, mettevano in guardia i medici contro la tentazione di applicare dottrine non provate nel trattamento degli ammalati ed erano contrari a risolvere

dispute dottrinali mettendole alla prova sulle persone. Ma gli autori settecenteschi avevano della scienza un'idea meno aggressiva, anche perché più approssimativa, di quella che prendeva corpo nell'Ottocento. La deontologia in Francia e l'etica medica in Inghilterra e negli Stati Uniti si formavano mentre i medici, a caccia della sifilide, infierivano con i loro esperimenti su prostitute, poveri o volontari un po' folli. Erano medici che si avventuravano in prove empiriche e ipotesi teoriche, nei confronti delle quali medici e moralisti britannici del Settecento, ancora imbevuti di baconismo e di filosofia empiristica, avevano messo in guardia. Ma nel contrasto alle malattie a diffusione sessuale, con un'alta incidenza sociale, i medici si sentivano investiti di una missione pubblica, quella che ne aveva fatto consiglieri ascoltati, quando si trattava di fronteggiare epidemie, o innovatori fortunati e controversi quando, nella lotta contro il vaiolo, avevano aperto una strada sulla quale anche i cacciatori della sifilide credevano di potersi mettere.

Nell’Inghilterra dell’Ottocento si erano conservate le istituzioni mediche tradizionali, dalle vecchie università medievali ai collegi medici e chirurgici di fondazione regia – primo tra i quali il Collegio Medico di Londra – agli ospedali e alle opere di carità. I collegi erano più aperti delle università a innovazioni ed esperimenti, ma dal mondo della libera professione emergevano vere e proprie scuole private, nate intorno a maestri prestigiosi, come i fratelli William e John Hunter, presso i quali si era formato Edward Jenner. Si è detto spesso che anche la medicina moderna era in Inghilterra parte della società mercantile, sorta nel paese a partire dal Seicento. Hanno accentuato questo aspetto gli storici della medicina i quali rifiutavano l’idea che la medicina moderna fosse una marcia univoca verso la costruzione di una scienza biologica, sul modello della matematica e della meccanica. Nella società seicentesca e settecentesca c’era certamente un mercato medico, ma esso non era esclusivo né dell’Inghilterra né di quei secoli. Anche la medicina antica e quella medievale avevano avuto un proprio mercato, affollato di figure incerte, spesso del tutto inaffidabili, figure che continuavano a popolare il mercato medico moderno; ma la nuova medicina “scientifica” era più vicina a guaritori, sperimentatori imprudenti, avventurieri e venditori di rimedi inefficaci. Un personaggio come Jenner segnava esattamente il confine, non sempre chiarissimo, tra la pratica della variolizzazione e la terapia “scientifica” della vaccinazione. Emancipata, almeno in parte, dal controllo delle istituzioni dotte o accademiche, la medicina moderna doveva trovare una propria legittimità, appoggiandosi a istituzioni moderne nuove, come accademie e collegi reali.³⁹

Nel mondo medico inglese, ricco di iniziative private, collegate in modo informale con gli ospedali, a loro volta dotati di status molto diversi, partiva nell’Ottocento un processo di riorganizzazione dal basso, avviato dai medici che richiedevano un riconoscimento della loro professione, indipendentemente dagli studi accademici.⁴⁰ Ancora

una volta il caso di Jenner, che aveva svolto la professione prima di conseguire la laurea e non l'aveva cercata presso una facoltà prestigiosa, era significativo. Nel secolo precedente John Locke, prima di diventare un filosofo famoso, aveva curato un Lord Cancelliere, ricavandone ottime protezioni politiche, ma non era riuscito a farsi accettare dalla facoltà di medicina di Oxford, perché non aveva una laurea in medicina. Il *Medical Act* del 1858, per «stabilire una differenza tra praticanti qualificati e non qualificati», prevedeva un Consiglio generale, incaricato di provvedere all'educazione e registrazione dei medici. I membri del Consiglio generale erano scelti tra gli appartenenti ai collegi di medici, ai collegi di chirurghi e alle università del Regno Unito e dovevano esaminare le prove in base alle quali i praticanti chiedevano di essere registrati. Per essere riconosciuti occorreva aver praticato la medicina prima del 1815 o possedere un titolo rilasciato da un collegio medico, da una società di farmacisti o da un'università. Approdava qui un processo di regolarizzazione, ma anche di liberalizzazione, della professione medica iniziato nel 1837, con l'istituzione di un comitato per la riforma della medicina promosso dalla Provincial Medical and Surgical Association, fondata nel 1832 da Charles Hastings e continuato dalla British Medical Association, istituita nel 1856, sempre sotto la guida di Hastings.

Un decennio dopo l'avvio dell'autorganizzazione dei medici inglesi, promossa da Hastings negli anni trenta, Edwin Chadwick, ispiratore delle politiche sociali liberali e della revisione della *Poor Law*, riusciva a ottenere, nel 1848, l'emanazione del *Public Health Act*, che istituiva il General Board of Health, cui era affidata la supervisione dei Local Boards of Health, incaricati di vigilare, in Inghilterra e nel Galles, sull'igiene pubblica, sulle fognature, sulla pulizia delle strade, sulla fornitura dell'acqua. Le due tendenze, quella dei medici all'autorganizzazione e quella dei politici a intervenire nella sanità, erano anche la risposta alle grandi trasformazioni demografiche e urbanistiche della prima metà dell'Ottocento, accompagnate da gravi epidemie di colera, influenza e tifo, e dalle carestie, che avevano colpito in modo particolare l'Irlanda. Erano fenomeni che avevano

agito sul movimento riformatore degli anni trenta, inducendo conservatori e liberali a confrontarsi con trasformazioni sociali profonde, che mettevano in crisi le politiche tradizionali e le istituzioni di assistenza pubblica ai più poveri. In queste condizioni i compiti dei medici cambiavano, perché essi erano chiamati a intervenire nella tutela della salute pubblica.⁴¹ Non che non avessero esercitato funzioni di questo genere anche prima, ma ora le novità riguardanti figura e compiti dei medici prendevano una veste istituzionale. Nella British Medical Association confluivano liberi professionisti, medici con titoli accademici e membri dei collegi medici regi o affiliati agli ospedali. Essa era il luogo in cui la componente dotta o ufficiale della medicina avrebbe potuto controllare e certificare la competenza dei liberi professionisti privati; ma a sua volta il Consiglio generale, in cui potevano sedere membri non medici, di nomina politica, avrebbe potuto far valere un controllo politico sulla medicina. Di fatto nella British Medical Association i liberi professionisti ebbero modo di eleggere propri rappresentanti, il Consiglio generale dovette riconoscere la legittimazione che veniva dall'esercizio effettivo della professione medica e i politici nominarono medici ai posti loro riservati.

A differenza di ciò che era accaduto in Inghilterra, in Francia la rivoluzione aveva abolito le istituzioni che risalivano al Medioevo o erano state create dalla corona e i medici erano così diventati cittadini privati, che avevano un rapporto diretto con lo stato, senza la mediazione di organismi intermedi; lo stato poteva pertanto imporre una preparazione uniforme, dopo la quale concedeva un titolo riconosciuto.⁴² La tradizionale rivalità tra medici che avevano preparazioni diverse sembrava dunque risolta a vantaggio dei medici che avessero conseguito un titolo riconosciuto, ma le cose erano cambiate quando Napoleone nel 1803 aveva istituito tre figure mediche: dottori di medicina, dottori di chirurgia e ufficiali sanitari di rango inferiore, che dovevano esercitare nelle campagne. L'educazione di tutti si svolgeva sotto la sorveglianza statale, con programmi ben precisi ed esami. Anche il settore farmaceutico era stato disciplinato e i negozi di medicinali erano stati posti sotto sorveglianza. Di fatto

avevano una posizione privilegiata i medici parigini membri dei comitati preposti alla salute pubblica e dell'Accademia di medicina, ma, accanto agli organi centrali, dipartimenti e comuni avevano ciascuno i propri organi sanitari, controllati da un ufficio dell'assistenza pubblica e dell'igiene. L'Accademia di medicina e il Comitato consultivo di igiene di Francia avevano funzioni consultive per gli organi politici e amministrativi.

Mentre i provvedimenti rivoluzionari avevano posto tutti i medici sullo stesso piano, le misure napoleoniche avevano aperto una competizione tra figure mediche diverse, perché tra medici accademici e medici territoriali era sorta una rivalità e i secondi si erano trovati esposti alla concorrenza con i praticanti non ufficiali dell'arte medica. La semplificazione radicale dei rivoluzionari prima e l'ordinamento napoleonico poi aveva liberato i medici dai vincoli medievali, ma avevano chiuso gli occhi di fronte alla realtà, in cui si muovevano figure sanitarie diverse, che l'intervento dello stato non era riuscito ad abolire, ma neppure a semplificare. Pur sentendosi abbandonati alla concorrenza del personale medico meno qualificato, tuttavia i medici non erano disposti a rinunciare alla libertà personale, che la rivoluzione aveva loro garantito, e diffidavano dello stato, in cui vedevano una minaccia alla loro autonomia professionale. Il congresso medico promosso da Latour nel 1845 e l'Association Générale de Médecins de France fondata nel 1858 avevano affidato alla formulazione autonoma di un codice deontologico la soluzione del contrasto tra il bisogno di regole per la professione medica e il rifiuto di una disciplina statale, imposta per legge.

Prima della rivoluzione si erano diffuse in Francia le idee di Johann Peter Frank, un illustre clinico che aveva insegnato a Gottinga e a Pavia ed era autore di un monumentale *System einer vollständigen Medizinischen Polizey*, uscito tra il 1777 e il 1778, in cui tracciava le linee di una "politica medica", che avrebbe dovuto provvedere alla sorveglianza delle frontiere per evitare l'ingresso di malattie contagiose, all'istituzione di un servizio medico e chirurgico territoriale, alla costruzione e amministrazione di ospedali, alla vigilanza sulle farmacie; ma soprattutto Frank indicava nella povertà

estrema della popolazione la fonte principale della malattia, un problema da affrontare urgentemente, perché costituiva la condizione preliminare a ogni altro provvedimento di politica sanitaria.⁴³ La Société royale de Médecine aveva nominato un comitato, che nel 1790 aveva pubblicato un «Piano per la costituzione della medicina in Francia», in cui si auspicava lo studio e l'insegnamento di una materia che illustrasse «i mezzi per mantenere il corpo in buona salute»; nel 1794 cattedre d'igiene erano state istituite a Parigi e a Strasburgo. Poi i provvedimenti rivoluzionari e napoleonici avevano dato un carattere fortemente individualistico alla professione medica e avevano introdotto sia una viva sensibilità per la libertà individuale del medico, garantita dallo stato e dalle sue leggi, sia una sospettosa diffidenza per ogni tentativo di organizzare la professione medica dall'alto.

La deontologia cercava di recepire le istanze pubbliche che avevano ispirato la politica medica settecentesca, dandone però un'interpretazione ispirata al rispetto dell'autonomia morale dei medici. I limiti di questa soluzione emergevano nel caso delle sperimentazioni avviate nella lotta alla sifilide, quando la presunta superiorità morale del medico e la sua autorità nei confronti di pazienti ignoranti, deboli, impauriti, se non addirittura viziosi, che andavano guidati e ai quali, per il loro bene, si potevano infliggere sofferenze, sotto il giudizio esclusivo del medico e della sua coscienza, si era dimostrata insufficiente. Sempre impegnate nella difesa della medicina legale da quella abusiva e della lealtà tra colleghi, dopo il 1880 le organizzazioni locali dei medici passarono dal richiamo generico alla deontologia alla formulazione di codici deontologici, i quali dovevano garantire che il rapporto tra medico e paziente fosse una relazione diretta tra persone, con il minimo di interferenze esterne. Le organizzazioni sindacali territoriali si riunirono nel 1881 in una Union des Syndicats Médicaux, che nel 1892 ottenne il diritto di rappresentare gli iscritti nelle trattative con assicurazioni e con lo stato. Anche l'Union coltivò la deontologia, ricordando ai medici il dovere di essere forti e cavallereschi, con scarsi riferimenti alla loro competenza scientifica e non senza qualche accenno alla poca

affidabilità di quelli ebrei. Nel 1929 l'Union si trasformò nella Confédération des Syndicats Médicaux Français, che riprese la *Charte Medicale* elaborata dai sindacati nel 1927. Il nuovo organismo manifestò la tendenza a trasformarsi in una vera e propria autorità, nella quale i medici parigini avrebbero avuto una posizione di potere, da cui controllare i medici periferici. Questi ultimi nel 1929 bloccarono l'intenzione del governo Poincaré di sovvenzionare un ordine dei medici dotato di poteri giurisdizionali. A parole tutti concordavano sulla necessità di vigilare sulla moralità professionale, ma poi spesso si limitavano a chiedere che si vigilasse sulla correttezza dei rapporti reciproci tra medici, scaricando sui medici stranieri le trasgressioni del codice d'onore della professione. L'ordine dei medici non fu istituito e venne respinto ogni tentativo del governo di nominare organi destinati a sorvegliare i comportamenti dei medici. Infine nel 1936 la Confédération pubblicò un *Code de Déontologie* ancora una volta centrato sull'onore e sul comportamento nobile e generoso dei medici, sul quale i pazienti dovevano fare affidamento, anche se si sanciva il principio del rispetto della persona umana e si metteva in guardia contro il pericolo della sperimentazione sui pazienti.

L'esaltazione delle virtù del medico e i moniti, molto più misurati, sui suoi doveri, come il rilievo dato al suo sapere, presenti nella letteratura deontologica e nei proclami delle organizzazioni mediche, non tenevano conto di ciò che accadeva nella medicina scientifica moderna. Bernard si rendeva conto della frattura tra la nuova scienza medica e quella tradizionale. Le scienze mature costituivano da tempo un modello, cui il sapere medico guardava, e l'esercizio dell'osservazione era effettivamente un elemento che accomunava la scienza dei medici alle scienze della natura in generale; ma avevano ragione gli sperimentatori, quando sostenevano che l'osservazione clinica non era più sufficiente e che la sperimentazione doveva essere condotta in modo più attivo anche in medicina, come gli sperimentatori un po' avventati o avventurosi e un po' privi di scrupoli avevano capito. Sperimentare sulle persone si era però rivelato, oltre che crudele, anche inutile, perché le cause profonde

delle malattie, soprattutto di quelle che avevano forti conseguenze sociali, come le malattie infettive, erano costituite non da lesioni delle parti interne dell'organismo, ma da agenti esterni. Lo studio dei batteri e delle reazioni chimiche fondamentali per la vita degli organismi erano le cose sulle quali si doveva e poteva sperimentare. Due punti, questi sì veramente teorici, avevano indirizzato, e male indirizzato, la sperimentazione sulla sifilide: il falso parallelo con la vaccinazione antivaiolosa e l'incapacità di distinguere le diverse malattie veneree. Su quest'ultimo punto Ricord aveva avuto ragione nel distinguere tra gonorrea e sifilide, ma la distinzione tra questa e l'ulcera molle non era stata stabilita. Nella sifilizzazione si inoculava pus tratto dalle piaghe di entrambe le malattie e si giudicava che una persona era stata infettata se le inoculazioni di pus generavano manifestazioni cutanee più o meno simili a quelle dalle quali il pus era stato prelevato. Soltanto Pasteur avrebbe chiarito la differenza tra vaccinazione e sifilizzazione e avrebbe mostrato che l'osservazione delle piaghe diceva ben poco su infezione e immunizzazione, mostrando che sperimentare su malati seguiti con metodi globali e superficiali di osservazione era del tutto inutile. In Germania nel 1905 il batteriologo tedesco Fritz Schaudinn e il dermatologo Paul Erich Hoffmann avrebbero individuato nel *Treponema pallidum* il responsabile della sifilide e l'anno dopo August von Wassermann avrebbe trovato il modo di scoprire nel siero sanguigno i segni dell'infezione: erano i presupposti e i mezzi per fare diagnosi attendibili della malattia e per distinguerla dalle altre affezioni veneree. La batteriologia e la biologia stavano diventando le "scienze fondamentali" del sapere medico, soppiantando l'anatomia patologica come modello epistemologico. Il richiamo alla competenza scientifica, che era una delle componenti della figura del medico professionista, contrapposto al guaritore illegale, ora calzava meno al mestiere del medico, perché si costruiva in gran parte lontano dall'ammalato.

Bloccata in Francia, la sifilizzazione aveva continuato a essere praticata in altri paesi. Nel 1851 Casimiro Sperino aveva avviato a Torino un ampio programma di sifilizzazione su ben 52 donne. La sperimentazione si dimostrò tutt'altro che attendibile e fu ampiamente criticata, quando l'Accademia di medicina parigina ne venne a conoscenza. Anche l'Accademia di medicina di Torino bocciò la condotta di Sperino, ma la sifilizzazione continuò a essere praticata in Italia a Pavia, Firenze e Bologna. In Norvegia fu praticata da Carl Wilhelm Boeck, che nel 1865 la portò a Londra, inoculando 19 donne.⁴⁴ Ma in Inghilterra questo procedimento fu accolto con un atteggiamento più guardingo, suggerito dalla difficoltà, esplicitamente riconosciuta, di stabilire la natura reale e il significato delle piaghe prodotte dall'inoculazione di pus prelevato da piaghe ritenute sifilitiche. La relazione sull'esperienza londinese metteva in luce quanto l'esito del procedimento fosse incerto e non escludeva che i miglioramenti osservati fossero dovuti non alle inoculazioni ma alle cure generiche, che andavano dalla dieta all'igiene, ricevute dai soggetti ricoverati in ospedale.⁴⁵ In Inghilterra, comunque, la sperimentazione incontrava non poche difficoltà per la presenza di un vasto movimento contro la vivisezione e per la resistenza incontrata dalla stessa vaccinazione antivaiole.

Anche in Germania, fin dagli anni cinquanta dell'Ottocento, si incominciò a condannare gli esperimenti su pazienti ricoverati negli ospedali.⁴⁶ Georg Gustav Klusemann riteneva che le vaccinazioni andassero usate dove c'era un pericolo di contagio effettivo, in mancanza di cure efficaci e solo se la vaccinazione era abbastanza innocua, condizioni non ravvisabili nel caso della sifilide, soprattutto in Germania, dove la morigeratezza dei costumi rendeva il contagio meno frequente. Non era il caso, perciò, di mettersi sulla strada imboccata a Parigi da Auzias-Turenne o a Torino da Sperino. Ma Klusemann protestava con forza contro Waller, che a Praga «aveva inoculato sifilide secondaria nel corpo di uomini sani ... e anche di

minori, non ancora in grado di decidere, ragazzi deboli e molto malati». Per Klusemann si trattava di «un abuso ingiustificato del potere medico, tanto più grave e detestabile perché avveniva ... in un ospedale», dove persone socialmente deboli «perdono ogni capacità di autodeterminazione e si sottopongono all'autorità superiore del medico ... i cui desideri e proposte appaiono come comandi, ai quali si deve obbedire in modo incondizionato». I bambini, «ma anche la maggior parte degli adulti, non sono in grado di cogliere tutte le conseguenze che esperimenti scientifici di questo genere possono avere su di loro o anche soltanto di capire le spiegazioni, quando vengono offerte nella misura del possibile. Ma non è una condizione inderogabile, per avviare ricerche del genere su qualcuno, che egli conosca in anticipo tutto ciò che ne consegue? Sono convinto che questo sia assolutamente necessario, – ribadiva Klusemann – e lo sia tanto più quanto più, in base a ciò che si può sapere, le conseguenze saranno dolorose e dannose».47

Nel 1860, di ritorno dalla Norvegia, Felix von Bäreusprung decideva di proseguire le esperienze di Boeck, «non senza grossi scrupoli», procedendo su «persone che, per propria scelta, praticano una professione per la quale si espongono quotidianamente a esperimenti con gonorrea e sifilide, che non vengono puniti». Aveva perciò scelto prostitute, «che avevano avuto l'immeritata fortuna di non avere contratto la sifilide».48 E a Stoccolma, nel 1888, Carl Janson aveva incominciato a sperimentare sull'immunità ottenuta attraverso la vaccinazione. «Forse avrebbe dovuto – riconosceva – avviare la ricerca prima di tutto su animali, in particolare sulle mucche, che sono le più appropriate, se non fosse stato difficile ottenerle per il loro costo e il costo del loro mantenimento; perciò con la gentile concessione del primario, professor Medin, aveva dato inizio ai propri esperimenti su bambini ospiti di un istituto di Stoccolma, con l'idea di procedere in seguito sugli animali».49 Eduard Lang osservava che soldati e operai mettono in pericolo la propria vita, quando si tratta di beni ideali o materiali, e che «anche l'altare della scienza» esige le sue vittime, immolate per il bene del genere umano; non si può pretendere qualcosa del genere da persone che debbono scontare lunghe pene

detentive? Si trattava non di considerare i carcerati «materiale umano scadente, perché per la *charitas medica* ogni creatura umana è ugualmente preziosa», ma di tener conto del fatto che «i detenuti possono essere sottoposti a osservazione per un tempo sufficientemente lungo». E poi neppure in chi si è macchiato di colpe ogni scintilla è estinta; cosa di meglio per il sentimento ancora presente in loro che «l'occasione che mettersi al servizio di tutti e perciò di diventare di nuovo membri utili della specie umana»?⁵⁰

Nei paesi dell'Europa settentrionale e centrale la medicina pubblica aveva una lunga tradizione. Fin dal 1740 la Danimarca aveva istituito un *collegium medicum*, cui affidare la tutela della salute pubblica, seguita poco dopo dalla Svezia, con la creazione di un consiglio sanitario nazionale. Nel 1786 il governo austriaco aveva nominato un direttore della salute pubblica per la Lombardia nella persona di Johann Peter Frank.⁵¹ Nell'impero tedesco⁵² e, in misura un po' minore, in quello austriaco i sanitari erano inquadrati in un sistema statale, articolato in organi centrali e locali, con una presenza fitta di medici sul territorio, ma anche dentro gli uffici pubblici, e una vigilanza sulla concessione dei titoli di studio e sull'abilitazione professionale. Pur condizionati da leggi, regolamenti e istituzioni, i medici avevano fondato proprie associazioni. In alcuni stati tedeschi esistevano delle *Ärzt-kammern*, che, talvolta elettive, come in Prussia, dovevano tutelare gli interessi dei medici, esercitare un'azione disciplinare e collaborare alla salvaguardia della salute pubblica con funzioni consultive presso le autorità sanitarie. Inoltre nel 1873 era stata fondata una nuova associazione, *Ärztevereinbund*, che riuniva diverse società mediche e che dava ai medici una rappresentanza più generale e più integrata con gli organismi amministrativi preposti alla salute pubblica.⁵³ A questo si accompagnava, nel 1883, l'istituzione in Germania dell'assicurazione sulle malattie, in un programma destinato ad ampliarsi progressivamente fino al 1889, per includervi infortuni, invalidità e vecchiaia.

Un caso clamoroso venne a turbare la medicina tedesca quando Albert Neisser, che nel 1879 aveva scoperto il gonococco, responsabile della gonorrea, tentò nel 1898 vere e proprie vaccinazioni

antisifilitiche, iniettando siero estratto da sifilitici in pazienti non ammalate, convinto che il siero senza cellule non potesse trasmettere la malattia. Le pazienti inoculate per via sottocutanea non si ammalarono, al contrario di quelle inoculate per via endovenosa. Neisser concluse che la vaccinazione non era efficace, ma sostenne che non era stato il siero a infettare le pazienti, le quali erano prostitute e si erano ammalate nel corso della loro attività. Quando emerse che Neisser non aveva informato le pazienti dei trattamenti ai quali erano sottoposte, né aveva ottenuto il loro consenso, la stampa denunciò i casi di strumentalizzazione. La classe medica, soprattutto i medici accademici, si schierarono dalla parte di Neisser, ma una Corte di disciplina lo condannò, stabilendo che, senza il consenso dei soggetti, né la convinzione dello sperimentatore di non recar danno ai pazienti, né la rilevanza scientifica della ricerca erano sufficienti. Anche il parlamento prussiano discusse il caso e fece intervenire il governo, che chiese una relazione all'ufficio preposto alla tutela della salute pubblica, presieduto da Rudolf Virchow. Anche da qui venne la conferma che il consenso dei soggetti sottoposti a sperimentazione era essenziale. Emil von Behring si spinse fino a sostenere che lo sperimentatore avrebbe dovuto effettuare su se stesso le prove, prima di estenderle ad altri, e che esperimenti suggeriti soltanto dall'intento di mettere alla prova teorie non erano leciti, neppure con il consenso dei soggetti. Anche i giuristi si espressero nello stesso modo, ma sia i legali sia le autorità governative attribuirono la responsabilità della sperimentazione alle autorità mediche, preposte alle istituzioni nelle quali esse avevano corso, anziché ai singoli sperimentatori.

La reazione della stampa, dei giuristi, degli organi di governo e di una parte della stessa classe medica al caso Neisser faceva emergere ancora una volta la ribellione contro gli abusi della sperimentazione medica, che in Germania aveva condotto all'accusa di Franz Rinecker, il quale, nel 1854, a Würzburg, aveva inoculato materiale sifilitico infetto in un ragazzo di dodici anni, e in Norvegia alla destituzione di Armauer Hansen dalla direzione dell'ospedale di Bergen, perché aveva inoculato una donna contro la sua volontà. Il caso Neisser fu però usato anche dalla stampa antisemita, ostile ai dermatologi, tra i quali

erano numerosi gli ebrei, come lo stesso Neisser. Del resto i gruppi antisemiti osteggiavano, oltre alla sperimentazione umana, quella su animali, perché erano genericamente ostili alla medicina moderna scientifica e sperimentale. Ma la nomina, nel 1885, di Robert Koch, l'eminente batteriologo, scopritore dell'agente patogeno della tubercolosi, a professore di igiene e direttore dell'istituto di igiene dell'università di Berlino era il segno che si cercava nella batteriologia la risposta alle grandi epidemie di influenza, tifo e colera della prima metà del XIX secolo e che essa stava diventando la scienza medica fondamentale, capace di dirigere l'azione dei governi centrali e locali. I grandi nomi della biologia tedesca dell'Ottocento, come Virchow e Koch, erano i fautori dell'organizzazione sanitaria dell'impero tedesco.

Le discussioni suscitate dal caso Neisser furono l'occasione per l'intervento dell'autorità governativa prussiana, la quale nel dicembre 1900 vietò la sperimentazione su minori o su persone non in grado di giudicare e sancì la necessità del consenso, basato su spiegazioni appropriate, che menzionassero le possibili conseguenze negative degli esperimenti. Questa posizione ricevette un'ampia elaborazione teorica a opera di Albert Moll, che nel 1902 pubblicò a Stoccarda *Ärztliche Ethik*. Nel 1931 i provvedimenti prussiani furono ampliati nella Germania di Weimar, con disposizioni sull'informazione, sul consenso e sulla distinzione tra l'applicazione di nuove terapie e la sperimentazione a scopi conoscitivi, imponendo in quest'ultimo caso di passare alla sperimentazione umana solo dopo che si fosse raggiunta una qualche sicurezza con prove chimiche e biologiche e con esperimenti su animali e soltanto se il problema da risolvere fosse sensato. In ogni caso si doveva rispettare la dignità delle persone, osservando la massima riservatezza nella pubblicazione dei risultati. Ancora una volta la responsabilità dell'osservanza di queste disposizioni era attribuita alle autorità sanitarie all'interno degli ospedali o delle istituzioni sanitarie. Questa impostazione, di tipo militare, spersonalizzava il rapporto tra sperimentatore e pazienti, mentre affidava ai direttori di reparto la tutela dei diritti dell'ammalato, di cui non si riconosceva l'autonomia.

L'eugenetica, fondata come disciplina autonoma con questo nome, in Inghilterra nel 1883 da Francis Galton, cugino di Charles Darwin, nasceva dalla preoccupazione che la civiltà potesse ostacolare la tendenza naturale alla sopravvivenza dei più sani.⁵⁴ Il concetto darwiniano di selezione veniva usato in modo improprio, come se la selezione naturale, non perturbata, determinasse la sopravvivenza non dei più adatti a un ambiente, ma dei più adatti in assoluto. La medicina e l'assistenza pubblica avevano permesso di allevare le persone affette da gravi menomazioni fisiche e di prendersi cura di quelle ammalate di malattie congenite o ereditarie, talvolta consentendo loro di riprodursi, con grave danno per le popolazioni alle quali appartenevano, perché in esse sarebbe aumentato il numero delle persone inadatte. Agiva qui l'idea della natura come un ambiente generale uniforme, nel quale individui e popolazioni competono per la sopravvivenza. Gli eugenetisti di formazione medica o statistica cercavano di dare un contenuto "scientifico" e oggettivo alla nuova disciplina, proponendosi di evitare le menomazioni fisiche e le malattie ereditarie, ma l'idea di adattamento assoluto alla natura e di competizione tra popolazioni spostava l'attenzione alle qualità psicologiche, sociali e culturali. La medicina e in generale i mezzi tecnici messi a disposizione dalla civiltà moderna avevano effetti deleteri non soltanto sulla salute degli individui e delle popolazioni, ma anche sulle loro qualità morali, con il rischio di determinare la decadenza dei popoli. I più esposti erano i popoli nordici, che si erano mantenuti immuni dai rimescolamenti subiti dalle popolazioni meridionali o orientali, ma che ora erano minacciati, soprattutto da Oriente, da slavi ed ebrei. In Inghilterra l'eugenetica si ispirava alle tecniche di allevamento degli animali, che venivano migliorati con incroci opportuni: procedendo così con gli umani, si sarebbero potute ottenere classi superiori, come l'aristocrazia britannica. In Germania al concetto di popolazione si sostituì quello di razza e qui, più che altrove, si affermò un'eugenetica razzista, promossa dalla Gesellschaft

für Rassenhygiene (Società per l'igiene razziale), fondata da Ernst Rudin e Alfred Ploetz, due psichiatri molto influenti nella Kaiser Wilhelm Gesellschaft, che avevano condotto ricerche sul carattere ereditario delle malattie mentali. Ploetz espose le proprie posizioni in un'opera destinata a esercitare vasta influenza in Germania.⁵⁵

Le idee propagandate dall'eugenetica, soprattutto nella versione razzistica, trovarono accoglienza nella cultura politica tedesca ed entrarono a far parte dell'ideologia di movimenti politici, che ebbero successo dopo la prima guerra mondiale. Il nazionalsocialismo fu alla fine il movimento che più di altri fece leva su questi temi, riscuotendo, ancora prima di conquistare il potere, consensi nell'ambiente medico, dove l'antisemitismo era diffuso, anche perché i molti medici ebrei, spesso prestigiosi, suscitavano l'ostilità dei colleghi; inoltre gli ebrei erano significativamente presenti nell'alta cultura scientifica, compresa quella medica, contro la quale, come era emerso in occasione del caso Neisser, si era scatenata la propaganda antiscientifica, ispirata a un naturalismo primitivistico. Fin dal 1929 si era formata una lega dei medici nazionalsocialisti, che sosteneva le idee razziste del partito e criticava la medicina tedesca, dominata dagli ebrei, sensibile soltanto a interessi commerciali, ma anche dedicata a ricerche puramente scientifiche ed eccessivamente specializzate. Tra i medici furono numerose le adesioni anche alle organizzazioni militari del partito nazionalsocialista e la stampa medica accolse con favore i programmi razzisti del nazismo, approvando senza riserve la persecuzione degli ebrei.⁵⁶ Quando i nazisti ebbero conquistato il potere, la classe medica tedesca partecipò prontamente sia all'espulsione dei medici ebrei sia ai programmi eugenetici e razzisti del governo nazionalsocialista. Le disposizioni della repubblica weimariana sulla sperimentazione medica non furono abolite, mentre furono emanate norme restrittive sulla sperimentazione animale e si apriva la possibilità sia di eliminare ammalati o individui ritenuti di razza inferiore sia di condurre esperimenti scientifici su esseri umani.

Al di là del razzismo, una parte considerevole della classe medica tedesca vide nell'orientamento del regime nazionalsocialista la fine di

un'indebita intrusione dei governi, di quello imperiale e, ancora di più, di quello repubblicano, nell'esercizio delle medicina; del resto, già in occasione del caso Neisser, la cultura liberale e la cultura reazionaria antisemita, pur muovendo da impostazioni opposte, avevano assunto posizioni convergenti. I liberali ritenevano che i cittadini andassero tutelati, ma riconoscendo al medico la capacità di giudicare, da solo, gli interessi in gioco e di far prevalere quelli che giustamente considerava più importanti. Anche la cultura medica illiberale e antisemita vedeva nell'abolizione delle norme sulla sperimentazione umana un sostegno per l'autorità della classe medica. I programmi eugenetici e razzisti mettevano fine alle ambiguità delle posizioni emerse con il caso Neisser: erano gli ebrei che avevano introdotto idee sbagliate nella medicina nazionale, inquinandola con il loro spirito commerciale e con l'adesione alla modernizzazione della cultura. Per intervenire contro i dermatologi ebrei non si doveva minare l'autorità dei medici, i quali agivano pur sempre per il bene dell'umanità e vigilavano sulla salute pubblica. Mentre le disposizioni imperiali, ma soprattutto le direttive weimariane, rischiavano di sottrarre i singoli pazienti all'autorità del medico, i programmi eugenetici permettevano di sostituire un fine preciso al richiamo generico al bene dell'umanità che, tradotto nel linguaggio liberale, privilegiava l'interesse dei pazienti rispetto alle decisioni del medico.

Programmi eugenetici di eliminazione degli ammalati incurabili e di sterilizzazione delle persone ritenute incapaci di generare individui normali non mancarono in paesi di tradizione liberale e democratica, anche se non raggiunsero mai l'ampiezza della politica razzista dei nazisti.⁵⁷ La zona lasciata libera dalle leggi positive, nella quale la disciplina dei medici era affidata alla loro coscienza, era riempita dalle ideologie totalitarie del XX secolo. Né la letteratura medica né quella giuridica avevano molto sviluppato la trattazione della coscienza, cui anche la legge si riferiva, per i casi nei quali un intervento del legislatore sembrava inopportuno. Si riteneva che la coscienza avrebbe dato al medico le indicazioni necessarie per agire nell'interesse del paziente. La cosa era chiara fino a quando si intendeva che il medico non dovesse mettersi al servizio di chi aveva

da guadagnare o da perdere dalla sopravvivenza o dalla morte del paziente, casi ampiamente trattati già nella letteratura medica antica. La situazione era più complicata quando il medico doveva decidere su alternative che riguardavano esclusivamente il malato, come la terapia da praticare, i rischi da correre, l'adozione di una terapia nuova, la scelta tra una terapia medica e un'chirurgica e così via. Qui la minaccia più elementare, contro cui la coscienza del medico doveva agire, era costituita dall'interesse materiale del medico, che poteva essere in conflitto con quello del paziente, perché il medico poteva perseguire il proprio tornaconto o la cura del proprio prestigio professionale o commerciale, a scapito delle preferenze del paziente. Ma chiamare in causa la coscienza significava mettere subito in gioco la legge morale, che, nella tradizione culturale inaugurata dalla Scolastica, costituiva il contenuto della coscienza; e la legge morale era diventata, nell'età moderna, una costellazione di credenze e norme ormai vasta e generica. Non vincolati dalle leggi positive codificate, gli inglesi avevano trovato nella *common law* e nei tribunali di equità strumenti capaci di adeguarsi alle situazioni particolari generate dal modo in cui si era organizzata la medicina moderna. I diversi regimi tedeschi avevano mostrato la tendenza a intervenire con disposizioni particolareggiate, affidando alle autorità sanitarie il compito di sorveglianza sul comportamento dei medici. In Francia l'ostinazione con la quale i medici difendevano il proprio status di professionisti privati, sottoposti soltanto ai codici, rendeva difficile regolamentare l'esercizio della medicina e nella letteratura medica, alimentata dalle organizzazioni spontanee dei medici, la coscienza dei medici era raffigurata come una forza capace di ispirare loro comportamenti altruistici addirittura eroici. Tra queste idee edificanti alloggiavano le credenze trasmesse dalla tradizione: i medici dicevano di agire secondo coscienza quando collegavano certe malattie a vizi, quando consideravano l'omosessualità un vizio o una malattia, quando davano un valore positivo alle sofferenze, comprese quelle inflitte dalle loro pratiche, quando ritenevano l'aborto un omicidio. E tutto questo moralismo non aveva impedito, proprio in Francia, l'adozione di pratiche terapeutiche e sperimentazioni pericolose e penose, oltre che

inefficaci. Non soltanto la coscienza non aveva posto un freno, ma “in coscienza”, cioè senza costrizioni, i medici si erano sentiti servitori dell’umanità, per il bene della quale avevano poco riguardo per persone ritenute inutili o viziose, come prostitute, detenuti, orfani mantenuti dall’assistenza pubblica. La coscienza era una zona facilmente penetrabile, poco organizzata, sottratta a qualsiasi controllo esterno, proprio perché nata dalla rivendicazione del controllo interno e della sua assoluta efficacia. Non c’era da sorprendersi che le ideologie nate nell’Ottocento la penetrassero e la modellassero.

La coscienza poteva acquistare un significato specifico in medicina,⁵⁸ dove, accoppiata alla scienza nel motto “secondo scienza e coscienza”, poteva indicare, oltre allo scrupolo nell’applicazione delle conoscenze e delle pratiche disponibili (nel senso di coscienziosità), il rispetto dell’ammalato e dei suoi interessi anche nelle pratiche terapeutiche difficili da controllare dall’esterno. Con lo sviluppo del sapere medico, che si stava costituendo in modo conforme al modello ricavabile dalla biologia, la posizione della scienza si rafforzava rispetto a quella della coscienza, alla quale rischiava di imporre vincoli, perché, nel passaggio dalla medicina osservativa a quella sperimentale, quest’ultima sembrava richiedere il sacrificio degli interessi dei pazienti o di alcuni di essi. Nel valutare gli interessi dei pazienti i medici si erano sempre orientati anche sui pregiudizi correnti e su quelli specifici della loro corporazione, ma ora il possesso di una scienza matura e il servizio da rendere alla salute pubblica li autorizzava a far valere con più forza la propria superiorità sui malati, che non potevano vedere le cose da una prospettiva sufficientemente ampia. Ma l’idea di salute pubblica non era tuttavia protetta da pregiudizi più di quanto lo fosse la coscienza, come dimostravano i casi dell’eugenetica e del razzismo.

Dopo la caduta del nazismo venne alla luce ciò di cui erano stati capaci i medici tedeschi. Più tardi si sarebbe compreso che anche il regime sovietico aveva praticato politiche delle popolazioni analoghe a quelle naziste, che programmi eugenetici erano stati avviati in paesi democratici, che la sperimentazione umana indiscriminata era stata

praticata in paesi democratici e socialisti. Il caso tedesco era tuttavia diverso dagli altri, perché in Germania si era creato un forte intreccio tra ideologia totalitaria, cultura razzista e uso violento della medicina, e tutte queste cose erano state realizzate in modo sistematico, come in nessun altro paese. L'ideologia nazista si presentava come il programma di un popolo superiore, in lotta contro tutti gli altri. Questa era la differenza rispetto ai regimi comunisti, che potevano essere giudicati come cattive realizzazioni della giustizia sociale, indicata formalmente come il contenuto essenziale delle loro ideologie e ampiamente riconosciuta come un ideale positivo. Hitler era solito paragonare la propria politica verso i popoli slavi alla marcia verso ovest degli americani, ma questa non era stata ispirata da un'ideologia che poneva esplicitamente in primo piano lo sterminio dei nativi. Le particolarità del regime nazista permise ai vincitori della seconda guerra mondiale di sottoporre a giudizio i responsabili delle politiche razziste senza sentirsi coinvolti per le condotte assunte negli imperi coloniali o nelle proprie politiche interne.

I medici nazisti furono sottoposti a processo a Norimberga e dalle carte del giudizio fu ricavato quello che fu chiamato Codice di Norimberga. La principale innovazione era la regola per la quale «il consenso volontario del soggetto umano è assolutamente essenziale» e deve essere dato da una persona che abbia «la capacità legale di dare il consenso; sia nella condizione di esercitare la libera scelta senza l'intervento di nessun elemento coercitivo, inganno, costrizione, falsità o altre forme di imposizione o violenza; deve avere sufficiente conoscenza e comprensione degli elementi della situazione in cui è coinvolto, tali da metterlo in condizione di prendere una decisione illuminata e ben capita». Di conseguenza alle persone soggette alla sperimentazione devono essere resi noti «natura, durata e scopo dell'esperimento, il metodo e i mezzi con i quali sarà condotto, tutti le complicazioni e rischi che possono essere ragionevolmente attesi e gli effetti sulla sua salute e sulla sua persona, che possono derivare dalla partecipazione all'esperimento». Mentre le disposizioni tedesche del 1931 avevano assegnato alle gerarchie la responsabilità dell'osservanza delle norme sulla sperimentazione, il Codice di

Norimberga dichiarava che «il dovere e la responsabilità dell'accertamento della qualità del consenso spettano a ogni individuo che inizia, dirige o si impegna nell'esperimento»; e aggiungeva che si trattava di «un dovere e responsabilità personali che non possono essere delegati impunemente a un'altra persona».59 Infine l'esperimento deve essere tale da procurare «risultati utili per la società, non ottenibili con altri metodi o mezzi di studio» e non deve essere «non necessario e casuale».60 Tutto il codice poneva al centro la tutela delle persone sulle quali si sarebbe svolta la sperimentazione, ma metteva in guardia contro esperimenti che non si presentassero come ragionevolmente necessari, per ottenere risultati utili alla società. Sullo sfondo si scorgeva la vecchia questione se fossero lecite sperimentazioni che avessero il solo scopo di mettere alla prova teorie: il Codice di Norimberga si riferiva genericamente all'utilità attesa per la società, senza precisare in che cosa dovesse consistere, se cioè comportasse ricadute applicative dirette o se la semplice acquisizione di nuove conoscenze dovesse essere considerata un risultato socialmente utile. Le attenzioni maggiori del Codice andavano alla sensatezza intrinseca degli esperimenti, che dovevano avere un buon retroterra teorico, essere preceduti da studi accurati e da prove eseguibili in laboratorio o su animali.

10. Alle origini della vita

Il caso Finkbine

Nel 1957 fu messo in vendita nella Repubblica Federale Tedesca, e presto diffuso in molti paesi, un farmaco contenente la talidomide, inventato da Heinrich Mükter, che aveva lavorato nei campi di concentramento nazisti e che, come molti sanitari compromessi, era stato trattato con indulgenza negli ambienti medici tedeschi. Il farmaco diventò molto popolare, perché, privo di barbiturici, ma con effetti sedativi, ipnotici e inibitori del vomito, poteva essere utilizzato dalle donne in stato di gravidanza. Erano state svolte sperimentazioni su animali prima in Germania e poi in Inghilterra e in Svizzera, ma non su femmine gravide, e gli effetti negativi del prodotto, verificatisi già nello stesso anno della sua commercializzazione, non erano stati rilevati e vennero scoperti solo successivamente. Nel 1958 non vennero rilevati danni in prove condotte su donne gravide e la casa produttrice diede assicurazioni sulle conseguenze dell'uso del prodotto. Dubbi sull'attendibilità delle prove rassicuranti condotte su femmine animali gravide furono formulati fin dal 1960, ma soltanto nel 1961 in Inghilterra e in Germania vennero accertati effetti negativi su nati da donne che avevano usato il farmaco e vennero rivisti i dati degli anni precedenti. Alla fine del 1961 il farmaco fu ritirato ed esperimenti su animali confermarono i suoi effetti negativi sui feti, nonostante che la ditta produttrice continuasse a citare sperimentazioni animali che non li rilevavano. Fu comunque osservata l'azione inibitrice dell'angiogenesi del prodotto, che, impedendo lo sviluppo regolare del feto, provocava gravi malformazioni degli arti.

Nel 1961 Sherri Finkbine, un'attrice televisiva dell'Arizona, assunse, in stato di gravidanza, delle pillole portate dal marito di ritorno dall'Inghilterra. Nel luglio dell'anno dopo i coniugi vennero a sapere che la medicina conteneva talidomide. Il medico consigliò di ricorrere all'aborto terapeutico, il solo consentito in Arizona. Finkbine fece pubblicare la propria storia su un giornale locale, per mettere in guardia altre donne che avevano preso farmaci contenenti talidomide.

L'ospedale, presso il quale la donna avrebbe dovuto abortire, allarmato dal rifiuto dell'autorità giudiziaria di assicurare che non sarebbe intervenuta, decise di non dar corso alla richiesta di aborto. Il medico curante chiese a un tribunale di imporre all'ospedale l'accettazione della richiesta di Finkbine, che fu fatta oggetto di una violenta campagna degli antiabortisti e fu licenziata dalla televisione. I coniugi Finkbine pensarono di recarsi in Giappone, dove sembrava possibile ottenere l'esecuzione dell'aborto, ma il consolato giapponese negò il visto. Essi andarono allora in Svezia, dove la commissione del Regio Ufficio Medico preposta agli aborti accolse la richiesta di Sherri, per salvaguardare la sua salute mentale. Dall'aborto risultò che il feto aveva gravi deformazioni e non sarebbe sopravvissuto.

Il caso Finkbine sollevava una questione non nuova nella cultura americana, che sembrava interessare soprattutto i medici. Sotto la *common law* la soppressione di un feto che aveva incominciato a muoversi era considerata un reato ed era punita, ma non era equiparata a un omicidio. A differenza dell'Inghilterra, che nel 1803 aveva considerato l'aborto, praticato dopo che il feto si era fatto sentire, un delitto capitale, gli Stati Uniti avevano ammesso una certa libertà in questa materia; ma nel 1859 l'American Medical Association aveva lamentato che le leggi non proibissero l'aborto prima che il feto si facesse sentire, attribuendo il misconoscimento dell'embrione come essere vivente a pregiudizi medici. La scienza medica teneva a rivendicare la propria capacità di accertare la presenza di un essere vivente ben prima che la madre potesse avvertirne i movimenti, mentre i medici professionisti temevano di incorrere nel discredito professionale, se avessero accettato di praticare l'aborto, che, praticato con tecniche non sicure, era lasciato spesso a levatrici o a donne non qualificate. Le restrizioni dell'aborto apparivano così come una tutela indiretta della professione medica. Sotto questa spinta le leggi statali contro l'aborto si fecero più dure, ma dopo il 1930 la stretta si allentò, tanto che diventò possibile abortire in modo abbastanza sicuro in cliniche private, affrontando il rischio di azioni penali solo in caso di morte della donna. La tendenza si invertì di nuovo dopo il 1940, quando si ebbe una recrudescenza delle leggi contro l'aborto e dei

regolamenti ospedalieri. Questa volta i medici non accolsero con favore il nuovo indirizzo legislativo, che sottraeva l'aborto al giudizio medico, facendone una questione penale. Nel 1959 l'American Law Institute pubblicò un abbozzo di legge, da inserire nel progetto di nuovo codice penale che andava preparando, in cui si stabiliva che l'aborto dovesse essere punito più o meno gravemente secondo che fosse compiuto prima o dopo la ventiseiesima settimana di gravidanza, assegnando al medico la facoltà di praticare l'aborto, se ravvisava un rischio effettivo per la salute fisica e mentale della madre, di difetti fisici o mentali del nascituro, o se la gravidanza era dovuta a stupro, incesto o altri reati. Gli stati americani avviarono la revisione delle leggi sull'aborto e alcuni di essi accolsero, in tutto o in parte, le indicazioni dell'American Law Institute, altri andarono oltre, con ampie liberalizzazioni.

Non era ovvio che quello chiesto da Finkbine fosse un aborto terapeutico, dal momento che la donna in stato di gravidanza non era ammalata, né si poteva sapere quali fossero le condizioni del nascituro. Tuttavia esistevano indicazioni per includere la salute mentale della madre e le condizioni prevedibili del nascituro tra le condizioni dell'aborto terapeutico. L'Ufficio Medico svedese prese in considerazione la salute mentale della donna, come avrebbe potuto fare anche un tribunale americano in uno stato diverso dall'Arizona, ma Finkbine si era rivolta direttamente alle altre madri attraverso la stampa, impedendo alla clinica di trattare il caso con discrezione, e aveva chiesto agli organi giudiziari di costringere la clinica a praticare l'aborto, come in un primo tempo promesso. Questa condotta chiamava in causa direttamente le donne, con la pretesa che i giudici proteggessero il loro diritto e i medici si adoprassero per renderlo effettivo. Dopo la soluzione del caso Finkbine in Svezia donne, giudici e medici erano ora i tre attori della battaglia intorno all'aborto.

I tre attori della vicenda si muovevano nella medesima direzione, ma non nella medesima prospettiva. I medici si sentivano sempre più capaci di dire la loro sulla natura del feto e di intervenire nel processo della gravidanza. I giudici, che in passato avevano dovuto basarsi sui movimenti del feto avvertiti dalla donna, dovevano tener conto di ciò

che i medici dicevano sulla salute non soltanto fisica della donna e sulle condizioni prevedibili del nascituro. E le donne finivano con l'essere quelle che dovevano decidere, perché soltanto loro potevano alla fine giudicare del proprio disagio psicologico. Per le autorità svedesi la situazione era stata più semplice, perché il partito socialdemocratico al governo considerava l'aborto, più che una libera scelta o un diritto, un male sociale, che le donne dovevano subire e che occorreva affrontare, evitando il ripetersi delle situazioni che le inducevano ad abortire. Inoltre in Svezia l'eugenetica suggeriva che con l'aborto si potesse evitare la trasmissione di malattie ereditarie. Negli Stati Uniti le alleanze tra i protagonisti della vicenda celavano conflitti, perché i medici pretendevano che i giudici rispettassero la loro competenza; le donne appoggiavano i medici quando estendevano il concetto di aborto terapeutico, ma pretendevano di avere l'ultima parola. Donne e medici chiedevano ai giudici la protezione le une di un diritto, gli altri dell'autonomia professionale, e i giudici si trovavano a dover bilanciare la competenza dei medici, i diritti delle donne e la tutela del feto, diventato personaggio ben prima di essere nato. Negli Stati Uniti non c'era un partito come quello socialdemocratico al potere in Svezia, un po' pianificatore, un po' paternalista, un po' difensore della salute collettiva, magari anche attraverso programmi eugenetici, e un po' preoccupato del benessere psicologico delle persone. Negli Stati Uniti la questione dell'aborto era trasversale rispetto ai partiti storici, in fondo guardata con sospetto da entrambi; e non era neppure riconducibile del tutto al disagio di donne in difficoltà sociali, ché anzi veniva agitata da donne bianche e borghesi, interessate a far valere diritti, più che a fuggire da situazioni disperate.¹

Roe contro Wade

Eppure doveva essere proprio un personaggio marginale a fare dell'aborto una questione federale. Norma Leah McCorvey, figlia di un'etilista, abbandonata dal marito, aveva lasciato presto la scuola e si era sposata con un uomo che accusava di violenza domestica e che l'aveva abbandonata, mentre attendeva la prima figlia. Nel 1966 Norma aveva dato in adozione un secondo bambino ed era tornata a vivere con la madre, la quale in seguito l'aveva cacciata, trattenendo presso di sé la nipote, dopo che la figlia le aveva confidato le proprie tendenze omosessuali. Nel 1969 la terza gravidanza era sopravvenuta mentre la donna viveva presso il padre e svolgeva un lavoro poco pagato. Poiché nel Texas era possibile interrompere le gravidanze dovute a stupro o incesto, Norma chiese di abortire dichiarandosi vittima di uno stupro. L'accusa però non resse e lei stessa in seguito ammise che si trattava di un'invenzione. Dopo che ebbe tentato invano di abortire illegalmente, Norma fu indirizzata a Linda Coffee e Sarah Weddington, due avvocatessse impegnate nella difesa dei diritti delle donne. Coffee e Weddington, dopo un lungo cammino giudiziario, portarono il caso di Norma, designata come Jane Roe, per tutelarne la privacy, fino alla Corte Suprema. Prima che la vicenda giudiziaria si concludesse, Roe diede alla luce una bambina, che fu adottata; più tardi essa dichiarò di aver voluto abortire soltanto perché depressa e in cattive condizioni economiche e di essere stata utilizzata dalle avvocatessse, le quali intendevano sollevare un caso contro la legge del Texas sull'aborto. Roe avrebbe poi abbandonato del tutto la causa degli abortisti e si sarebbe schierata con i movimenti in favore della vita, per finire nella chiesa cattolica.

Nel 1970 una Corte distrettuale del Texas, pur riconoscendo nel merito le ragioni della Roe, si rifiutò di vietare l'applicazione della legge texana contro l'aborto, richiamandosi al IX emendamento, per il quale si poteva supporre che esistessero diritti detenuti dal popolo oltre a quelli esplicitamente menzionati nella costituzione; e in quei diritti si poteva includere quello all'aborto. La Corte teneva conto

anche della sentenza con cui, nel 1965, nella causa *Griswold v. Connecticut*,² la Corte Suprema aveva sancito il diritto all'uso di contraccettivi, vietati dalla legge del Connecticut, riconoscendo il diritto alla privacy. Più di una volta, prima del 1965, la questione dei contraccettivi, proibiti da una legge del 1879, era stata portata davanti alla Corte Suprema, che però aveva evitato di prenderla in considerazione, pur senza entrare nel merito. Nel 1961, nella sentenza *Poe v. Ullman*,³ la Corte Suprema aveva dichiarato il caso non "maturo", cioè relativo a circostanze future o incerte, tali che avrebbero anche potuto non realizzarsi: infatti i ricorrenti si riferivano genericamente a danni alla salute che sarebbero potuti derivare se non si fosse impedito il concepimento. In questa occasione il giudice John Marshall Harlan II aveva espresso il proprio dissenso, dicendo che la libertà garantita dal giusto processo non deve essere limitata da un'enumerazione precisa di punti, ma è «un continuo razionale che, in termini generali, include una libertà da tutte le imposizioni sostanzialmente arbitrarie e da tutti i divieti senza senso»: per questo il divieto dei contraccettivi stabilito dalla legge del Connecticut andava considerato anticonstituzionale. Nel 1965 la Corte Suprema dovette tornare sul problema della contraccezione, perché Estelle Griswold e C. Lee Buxton furono arrestati e multati per aver aperto una clinica dedicata alla contraccezione. Griswold si appellò alla Corte Suprema, richiamandosi al XIV emendamento, per sostenere che non si possono imporre leggi che limitino «i privilegi o le immunità dei cittadini degli Stati Uniti» e che «nessuno stato può privare una persona della vita, della libertà o della proprietà senza il giusto processo della legge». La Corte Suprema diede ragione a Griswold, stabilendo che la costituzione proteggeva il diritto alla privacy dei coniugi. La maggioranza dei giudici riconosceva che si trattava di un diritto non esplicitamente menzionato nel Bill of Rights e che doveva essere rintracciato nella penombra delle altre protezioni costituzionali e in ciò che deriva da esse, ma il giudice Arthur Goldberg, in un parere concorde con quello della maggioranza, si rifaceva al IX emendamento, che riconosceva esplicitamente l'esistenza di diritti non elencati nella costituzione. Altri giudici concordi si appellavano al

giusto processo del XIV emendamento, da cui deriverebbe la protezione della privacy, un diritto considerato invece assente dalla costituzione da due giudici dissenzienti, uno dei quali dichiarava tuttavia di ritenere stupida la legge del Connecticut. Il diritto alla privacy, illustrato in un celebre saggio del 1890⁴ e ben radicato nella *common law* e nella cultura giuridica anglosassone, diventava così un fondamento per affrontare le questioni poste dalla sessualità e dalla procreazione.

Il 22 gennaio 1973 la Corte Suprema degli Stati Uniti accolse il ricorso di Jane Roe e dichiarò che l'aborto era un diritto fondamentale protetto dalla costituzione. La Corte si rifaceva non tanto ai diritti impliciti del IX emendamento quanto al XIV, del giusto processo legale e della medesima protezione delle leggi per tutti i cittadini. Secondo la Corte le leggi che facevano dell'aborto un reato negavano il giusto processo legale, perché con un atto legislativo, e non con procedimento giudiziario, interferivano nel diritto alla privacy, in cui è incluso il diritto di una donna di metter fine alla propria gravidanza. La sentenza tuttavia riconosceva che, se non può violare questo diritto, lo stato ha interessi legittimi a proteggere sia la salute della donna sia una vita umana in potenza, interessi che si compensano in punti diversi nei diversi stadi della gravidanza. La Corte stabiliva così che nel primo trimestre la decisione deve essere lasciata al giudizio del medico curante della donna, mentre dopo il primo trimestre lo stato può, se lo ritiene necessario, emanare regolamenti che tengano conto della salute della donna. Per promuovere la potenzialità di vita umana lo stato può arrivare a proibire l'aborto solo dopo che il feto è capace di sopravvivere, pur sempre nella salvaguardia della vita e della salute della madre.⁵

Il parere della maggioranza fu scritto dal giudice Harry Blackmun,⁶ il quale sosteneva che la considerazione dell'aborto come un reato in qualsiasi stadio della gravidanza era un'innovazione risalente all'ultima parte del XIX secolo. Blackmun si rifaceva alla storiografia corrente, per affermare che nel mondo greco e romano l'aborto era liberamente praticato, in assenza di divieti religiosi. Davanti alla Corte non era stato invocato il giuramento ippocratico, che impegnava il

medico a non dare a una donna un pessario o un rimedio (i testi non erano concordi su questo punto), capaci di provocare l'aborto; ma il giuramento ippocratico era pur sempre un documento importante. Blackmun osservava che forse la sua influenza era stata esagerata, perché esso non aveva impedito la libera pratica dell'aborto in Grecia e a Roma. Gli sembrava che Ludwig Edelstein⁷ avesse spiegato che il giuramento, un prodotto del pitagorismo, per il quale l'embrione era un essere vivente fin dal momento del concepimento, non rispecchiasse l'opinione corrente, nemmeno quella dei filosofi, visto che Platone e Aristotele approvavano l'aborto. Solo con la fine dell'antichità suicidio e aborto erano stati condannati, mentre emergeva l'etica cristiana, affine a quella pitagorica.

Blackmun osservava che fino alla metà del XIX secolo gli Stati Uniti avevano seguito la *common law*, mantenendo la distinzione tra la vita prenatale precedente e quella successiva ai movimenti del feto, ma in seguito, dopo la guerra di secessione, via via che la legislazione statale sostituiva la *common law*, erano state emanate norme restrittive, prima sull'aborto dopo la manifestazione dei movimenti del feto e poi anche su quello praticato nella fase precedente. Alla fine degli anni cinquanta del Novecento l'aborto era proibito nella maggior parte degli stati americani, salvi i casi nei quali fosse in pericolo la vita della donna; solo in alcuni stati era presa in considerazione anche la sua salute. In anni più recenti era emerso un atteggiamento più liberale, per esempio nel progetto di codice dell'American Law Institute. Da queste considerazioni Blackmun ricavava l'idea che il divieto dell'aborto fosse tutt'altro che una misura presente in tutte le legislazioni; in particolare negli Stati Uniti le misure restrittive erano state introdotte dopo che l'abbandono della *common law* aveva destato preoccupazione per un possibile vuoto normativo ed erano state ispirate non da preoccupazioni morali, ma dall'intento di difendere le donne da interruzioni della gravidanza non necessarie o rischiose. Dopo che medici e donne avevano cambiato il proprio atteggiamento gli interventi restrittivi si configuravano come manomissioni di libertà o immunità, senza il giusto processo e senza l'uguale protezione della legge concessa a tutti i soggetti coinvolti.

La Corte riconosceva che la privacy, in nome della quale una donna poteva far valere il diritto di porre termine alla gravidanza, non poteva essere intesa come una sfera chiusa e impenetrabile, come poteva essere l'intimità tra partner sessuali, in favore dei quali era stata invocata, quando si era trattato di omosessualità, sodomia o contraccezione. Nella gravidanza bisognava riconoscere la presenza di una vita potenziale, che lo stato potrebbe avere interesse a proteggere. Occorreva allora trovare un punto di incontro tra l'interesse della madre e la tutela della sua privacy, da un lato, e l'interesse del nascituro, dall'altro, cosa possibile tenendo conto del fatto che lo sviluppo dell'embrione e del feto era un processo meglio conosciuto che in passato, nel quale si potevano individuare diverse tappe. In una sfera così complessa gli stati non possono intervenire con leggi repressive e senza l'esame del singolo caso, che permetta di tener conto dei diversi interessi in gioco. Più che la via legislativa, quella giudiziaria sembrava appropriata per tutelare i diritti delle donne e quelli dei nascituri.

La sentenza Roe suscitava problemi che andavano al di là della questione dell'aborto, perché con essa la Corte Suprema aveva fatto un passo importante nell'ampliamento dei diritti e delle libertà fondamentali, secondo un orientamento che preoccupava tutti coloro che vi vedevano un'interferenza del supremo organo giudiziario nella sfera propria del potere legislativo, oppure una prevaricazione di un organo federale sui singoli stati dell'Unione. Era sembrato che la Corte avesse esercitato una sorta di potere legislativo quando, usando il IX emendamento, aveva esteso l'elenco delle libertà protette costituzionalmente, talvolta abolendo leggi statali, invece di lasciare agli organi legislativi il compito di riformare le proprie leggi secondo il dettato della Corte. Interventi drastici nella legislazione dei singoli stati rischiavano di alterare il rapporto tra governo federale e governi statali, uno dei punti delicati dell'equilibrio costituzionale statunitense. Per queste ragioni, nella sentenza Roe, la Corte aveva preferito evitare il richiamo al IX emendamento, suggerito dagli organi giudiziari del Texas, e aveva preferito invocare il XIV emendamento e il giusto processo. In questo modo la Corte

riconosceva agli stati l'interesse a intervenire per regolamentare l'aborto; ma prescriveva loro di farlo con cautela, senza leggi sommarie, tenendo conto dei casi singoli e delle diverse tappe nelle quali si sviluppa la gravidanza. Con questa impostazione si riconosceva che i personaggi coinvolti nell'aborto erano la donna in primo luogo, ma subito dopo il nascituro, la cui importanza cresceva via via che la gravidanza procedeva, mentre si attenuava la funzione del medico. Quest'ultimo aveva avuto una posizione dominante nell'aborto terapeutico, soprattutto quando questo era limitato alla salvaguardia della vita della madre, mentre, quando si era inclusa la considerazione della sua salute, si era aperta la strada per tener conto delle valutazioni soggettive della donna e la figura del medico aveva rischiato di impallidire.

Nel preambolo della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo, messa nel 1945 alla base dell'Organizzazione delle Nazioni Unite e approvata nel 1948, si affermava che «il disconoscimento e il disprezzo dei diritti dell'uomo» aveva prodotto «atti di barbarie che offendono la coscienza dell'umanità» e, nell'articolo 1, si aggiungeva che «tutti gli esseri umani ... sono dotati di ragione e di coscienza», mentre l'articolo 18 sanciva che «ogni individuo ha il diritto alla libertà di pensiero, coscienza e di religione». Il richiamo alla coscienza era abbastanza generico, ma faceva ricomparire un tema, importante nella formazione delle libertà moderne, scomparso dalle carte costituzionali democratiche e liberali, come la costituzione americana o quelle repubblicane francesi, e ricomparso nelle carte costituzionali che, come la costituzione borbonica francese del 1814 o quella della repubblica francese di Vichy, vedevano nelle libertà individuali un pericolo. La dichiarazione più impegnativa era quella dell'articolo 1, in cui si stabiliva un parallelo tra ragione e coscienza, un binomio ben presente nella storia intellettuale occidentale. Nel 1948 l'Associazione Medica Mondiale emanava la Dichiarazione di Ginevra, in cui riprendeva il Codice di Norimberga, inquadrandolo in principi generali. Tra questi aveva rilievo l'impegno a svolgere «la professione con coscienza e dignità». Il riferimento alla coscienza era piuttosto generico, quale si era consolidato nella letteratura medica ottocentesca, dove aveva significato soprattutto l'esercizio corretto e disinteressato della professione, senza bisogno di controlli esterni, ma vi si coglieva anche l'eco della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo, che sarebbe persistita anche nella Dichiarazione di Helsinki del 1964,⁸ in cui, fin dall'introduzione, si sanciva l'impegno dei medici a esercitare la propria missione con «conoscenza e coscienza».

La preoccupazione dominante presente in tutti i documenti medici internazionali era il rispetto della volontà delle persone con le quali la medicina aveva a che fare, ma la Dichiarazione di Ginevra inseriva un

tema non presente nei documenti di Norimberga e di Helsinki, costituito dal «massimo rispetto per la vita umana, dal momento del suo concepimento». Questa clausola poteva apparire non proprio compatibile con quella in cui si chiedeva al medico l'impegno a «non permettere che considerazioni di ordine religioso, nazionale, razziale, posizione politica o stato sociale interferiscano» nei doveri verso il paziente, dato che le opinioni sullo sviluppo della vita umana dal concepimento alla nascita avevano subito trasformazioni dovute, oltre che alle conoscenze scientifiche, alle credenze religiose. Infatti la questione della vita umana sarebbe diventata uno dei punti centrali intorno ai quali si sarebbe svolta la discussione all'interno dell'organizzazione medica mondiale. Negli Stati Uniti e in Inghilterra le norme che proibivano l'aborto incominciavano a essere messe in dubbio. I medici erano concordi nel richiedere un'estensione del concetto di aborto terapeutico e, se dopo il Codice di Norimberga il binomio vita e salute era sembrato del tutto pacifico, la discussione sull'aborto suscitava qualche dubbio. Se il medico poteva praticare l'aborto per salvare la vita della madre, si poteva concedere con tranquillità che anche il nascituro avesse vita e vita umana, ma si trattava pur sempre di vita contro vita, e quella della donna era vita piena e sicura. E, se si metteva nel conto anche la salute della donna, si correva il rischio di dare la preferenza a una condizione soggettiva della donna, suscettibile di essere cambiata o sopportata, rispetto a un processo oggettivo, per giunta protetto, come la vita.

Nell'interpretazione del giuramento di Ippocrate data da Edelstein, accolta nella ricostruzione storica contenuta nella sentenza Roe, si ammetteva l'esistenza, fin dall'antichità, di un gruppo particolare di medici che riconosceva il valore sacro della vita. Rivedendo quell'interpretazione, si è supposto che il giuramento ippocratico non fosse il manifesto di una setta medica e che esso non provasse l'esistenza di una condanna morale dell'aborto ampiamente condivisa dai medici. Il testo o i testi attraverso i quali quel documento è pervenuto sono discordi, al punto che non è chiaro se l'impegno dei medici si limiti all'uso del pessario o alla fornitura di un medicamento atto a provocare l'aborto. Può darsi perciò che il giuramento fosse un

impegno a non usare una particolare tecnica abortiva o anche soltanto il rifiuto di occuparsi in generale di aborti, rifiuto che potrebbe avere un carattere non religioso o filosofico, ma professionale, di cautela nell'affrontare procreazione e gravidanza. Il giuramento impegnava i medici a salvaguardare la vita del paziente, un'ottima forma pubblicitaria per conquistare la fiducia e per evitare sospetti forieri di conseguenze giudiziarie, tanto più che procreazione e gravidanza potevano coinvolgere il medico nel contrasto di interessi familiari, cosa che i medici evitavano volentieri, lasciando di buon grado queste pratiche alle donne. Non era poi arduo dare un fondamento religioso e morale a una regola di cautela. Nella letteratura medica⁹ greca o latina, come in quella ordinaria, le menzioni dell'aborto sono rare. Filosofi come Platone¹⁰ e Aristotele,¹¹ che lo raccomandavano in certi casi, riconoscevano ai genitori e alla società ampi poteri sui bambini, che potevano essere soppressi se deformati, e vedevano nell'aborto un mezzo per evitare nascite illecite o inopportune. In particolare, Aristotele sembrava respingere l'idea che un neonato sano potesse essere ucciso: perciò ammetteva l'aborto solo se praticato prima della comparsa della sensibilità e della vita. Effettivamente nella società antica si attribuiva ai genitori l'autorità di sopprimere i neonati imperfetti, talvolta le femmine, e l'aborto non era considerato un omicidio, perché quando veniva disapprovato o addirittura punito, si vedeva in esso un danno inflitto a un padre in attesa di discendenza, un atto indotto da disordine sessuale o un rifiuto della maternità da parte di una donna. Poiché era possibile scegliere la prole dopo la nascita, l'aborto, che era una pratica dubbia e pericolosa, aveva che fare con i complicati rapporti tra uomini e donne, in società nelle quali gli uni e le altre occupavano spesso gradini lontani della scala sociale e giuridica. Si capisce perciò che i medici, sempre attenti a evitare le complicazioni sociali e familiari, non se ne occupassero volentieri.¹²

Nel mondo antico la medicina non aveva uno statuto pubblico e si muoveva in un ampio spettro: a un estremo stavano medici vaganti e imbonitori, all'altro medici colti, che potevano anche richiamarsi a dottrine raccolte in scritti e appartenere a una scuola, come quella

ippocratica. I medici colti si collocavano accanto a figure di maestri e consiglieri spirituali, quali erano, nelle città greche, i sofisti e i filosofi. Questi ultimi, con le loro pretese di sapere tutto, o quasi, e di incorporare il sapere degli altri, erano ingombranti per i medici, i quali, a loro volta, costituivano un problema per i filosofi, perché il loro sapere non sempre si lasciava inglobare e rischiava di mettere in crisi i contenuti religiosi, che i filosofi volevano recuperare. D'altra parte per i medici colti i rapporti con i filosofi potevano contare, perché permettevano loro di distinguersi dalle figure sanitarie legate ai templi o con una forte carica religiosa personale, ma anche da praticoni e da guaritori ambulanti o a basso costo. Vantando cultura e conoscenza, si potevano avere relazioni sociali importanti, le stesse che cercavano i filosofi. Si formava così, nel “mercato” medico, quella che in seguito si sarebbe chiamata la loro “professionalità medica”, capace di distinguere i medici da preti, santoni, guaritori, levatrici, medici incolti a basso costo, “medici degli schiavi”, come li chiamava Platone.¹³ Per distinguersi i medici colti dovevano industriarsi in più di un modo: respingendo le superstizioni religiose, dando assicurazioni di non mettere a repentaglio la vita di chi si affidava loro, magari praticando l'aborto, che preferivano lasciare alle donne.¹⁴ In questo processo di differenziazione i medici usavano gli strumenti culturali più diversi: si vantavano del proprio sapere, esibivano la propria cautela, si mostravano religiosi e ostentavano un proprio stile di vita, elementi che ricorrono nel giuramento di Ippocrate.¹⁵

Nella letteratura cristiana antica l'aborto è esplicitamente vietato nella *Didaché* e nella pseudopaolina *Lettera di Barnaba*, due documenti della seconda metà del I secolo, il primo scritto probabilmente in Siria. Entrambi gli scritti sono caratterizzati da una forte contrapposizione tra le regole dei cristiani e i modi di vita di ebrei e gentili; la *Lettera di Barnaba* è segnata anche da un rifiuto radicale dell'ebraismo. Questi tratti sono presenti in gran parte della letteratura cristiana antica, nella quale però non compare una menzione esplicita dell'aborto. Certamente essa non c'è nel Vangelo, che del resto non imponeva particolari tabù sessuali, anche se si riferiva alle regole della purezza ben presenti nella cultura ebraica. I

tabù sessuali ebraici avevano che fare con i comportamenti familiari, più che con quelli individuali, e, collegati ai problemi posti dalle migrazioni forzate degli ebrei, dovevano garantire l'appartenenza al popolo ebraico. Molti dei tabù sessuali ruotavano intorno all'impurità delle donne e proteggevano la sicurezza della nascita di un nuovo membro della comunità, perché solo tra madre e figlio c'era un rapporto sicuro. Al ritorno dall'esilio babilonese gli ebrei che avevano vigilato sulla propria identità avevano portato con sé le proprie donne, le quali, a differenza delle donne rimaste in Palestina, non si erano unite a gente estranea. I gruppi ebraici radicali davano interpretazioni nuove delle regole della purezza, meno collegate all'idea di identità nata nelle migrazioni e negli esili, interpretazioni spesso metaforiche, nelle quali la vicenda del popolo ebraico era intesa come l'immagine di purificazione e liberazione personale, anche perché l'occupazione romana della Palestina aveva cambiato le condizioni di convivenza del popolo ebraico con i gentili. Inoltre nell'ebraismo erano entrati temi che si stavano diffondendo nelle religioni del Mediterraneo, connessi all'interpretazione della religione come mezzo per salvarsi dalla morte e sopravvivere a essa. In contrapposizione all'ebraismo del tempio, centrato sulla pratica dei sacrifici, l'ebraismo della sinagoga e i farisei insistevano sull'osservanza delle regole e sulla condotta della vita, rimandando la salvezza a dopo la morte. Al centro dell'escatologia si collocava non la purificazione del territorio da popolazioni estranee, ma il ricongiungimento con la propria gente dopo la morte, nella quale gli altri popoli sarebbero periti. In questa prospettiva cambiavano anche gli strumenti culturali della purificazione: in luogo dei riti sacrificali compariva il battesimo e il pasto comune diventava una cerimonia di culto.

È possibile che in questa atmosfera si adottassero regole di vita quotidiana modellate sui tabù identitari e che i comportamenti sessuali, parte importante di quei tabù, venissero ripresi e perfino rafforzati nei codici di comportamento individuali. Questa poteva essere la via attraverso la quale la proibizione dell'aborto entrava nella disciplina di particolari comunità religiose. Paolo avvertiva acutamente la contrapposizione dei cristiani a ebrei e gentili, ma era

riluttante a dare troppa importanza agli aspetti rituali e ai tabù della purezza. Dalle sue lettere risulta che le comunità cristiane avevano adottato linee di condotta che le distinguevano da altre comunità, ma non in modo uniforme. Alcune restavano fedeli alle regole ebraiche, soprattutto ai tabù cerimoniali e alimentari, altre esercitavano una specie di libertà pagana nei confronti della tradizione ebraica, altre ancora adottavano una disciplina restrittiva rispetto ai costumi pagani, fondata su tabù che in parte potevano derivare dal radicalismo ebraico, in parte dai diversi tabù della purezza diffusi nel Mediterraneo. Il pitagorismo era stato per esempio un setta religiosa greca che aveva fatto dei tabù della purezza il contenuto essenziale della propria dottrina, soprattutto di quella originaria, ma movimenti del genere erano presenti nel mondo greco e presentavano livelli culturali diversi. L'Egitto era una fonte importante di movimenti religiosi e alcuni di questi incorporavano tabù alimentari e comportamentali.

Nella cultura ebraica originaria forse l'aborto era menzionato in un testo in cui si diceva che, se in una rissa una donna viene urtata e perde il feto, anche se non ci sono altre violenze, il marito può esigere che venga imposta un'ammenda:¹⁶ esso appariva perciò essenzialmente come un danno arrecato al marito della donna. Questa idea era abbastanza diffusa nel mondo antico, se la troviamo espressa da Cicerone,¹⁷ e solo relativamente tardi Giuseppe Flavio menziona la proibizione dell'aborto, che distrugge un essere vivente e rimpicciolisce l'umanità.¹⁸ Preoccupazioni demografiche erano presenti nelle considerazioni di Platone e di Aristotele sull'aborto, che risentivano del timore della sovrappopolazione, così diffuso nella cultura della loro età, mentre in età romana esso sarà più facilmente considerato come un impedimento alla crescita della popolazione.¹⁹ In ogni caso l'aborto era inteso come una faccenda che riguardava essenzialmente la donna, nel senso che poteva compromettere il vantaggio che essa poteva dare al marito o alla comunità. Proprio per questo, se praticato deliberatamente e senza il permesso del marito o della comunità, l'aborto poteva diventare un vizio sessuale tipicamente femminile, come molti scrittori romani denunciavano.²⁰

Dalla *Didaché* e dalla *Lettera di Barnaba* possiamo inferire che tra le restrizioni della condotta procreativa accolte dalle comunità cristiane, o da alcune di esse, in qualche caso ci fosse anche il divieto dell'aborto, che compariva tra i peccati femminili nella letteratura apocalittica.²¹ Quando gli scrittori cristiani incominciarono a confrontarsi con i letterati e i filosofi pagani trovarono nelle loro opere la condanna dell'aborto, usato dalle donne per sottrarsi ai doveri verso la famiglia e la società, per salvaguardare la propria libertà e per preservare la bellezza: un terreno sul quale i cristiani ritenevano di avere non pochi vantaggi. Il divieto dell'aborto entrò, insieme con gli altri divieti sessuali, nella letteratura cristiana successiva, via via che prendeva forma un codice completo del comportamento cristiano. D'altra parte la filosofia pagana incorporava tabù di purezza, che in parte potevano essere presenti nei movimenti religiosi con tendenze escatologiche. La dipendenza di Platone dal pitagorismo può essere una leggenda inventata già dai suoi primi scolari, compreso Aristotele, ma la diffidenza dei filosofi verso i piaceri collegati alle funzioni inferiori e ai bisogni del corpo era un tratto condiviso dalle scuole filosofiche antiche, compresa quelle epicurea, che sembrava la più disponibile a darne una valutazione positiva. Questa tendenza al purismo etico si accentuò nella filosofia pagana con il neoplatonismo, i cui maestri erano specialisti nello studio delle religioni e nella conoscenza delle loro regole di comportamento. Alla fine Proclo avrebbe praticato ogni forma di religione, osservandone a tal punto i tabù, da morirne. Tra il giuramento di Ippocrate, il pitagorismo, la *Didaché* e la *Lettera di Barnaba*, la diffidenza dei filosofi per i piaceri, il purismo sessuale predicato dai cristiani, l'attrazione esercitata dai tabù religiosi sui filosofi, la scarsità di notizie sulla pratica effettiva dell'aborto, è difficile orientarsi. Una cosa tuttavia emerge: per chi intendeva tenersi alla larga dagli aborti era disponibile un lessico tra il religioso e il filosofico, in cui poteva formulare la propria posizione, come accadeva appunto nel giuramento di Ippocrate. Almeno dal V secolo a.C. in poi i tabù religiosi delle culture del Mediterraneo stavano perdendo il proprio carattere identitario e diventavano condotte che si

giustificavano da sé, mentre la religione diventava un modo per far parte di un gruppo più ristretto del proprio popolo, ma attraverso il quale si poteva ottenere la partecipazione a qualcosa di più ampio, come la comunità dei salvati dalla morte o dai mali della vita.

Già Aristotele, esprimendo nella *Politica* qualche riserva sull'ammissibilità dell'aborto, aveva sostenuto che esso può essere praticato soltanto prima che il feto abbia sensibilità e vita, cioè prima che si sia diviso nelle parti necessarie all'esercizio della sensibilità. Aristotele intendeva lo sviluppo embrionale come un processo dallo stadio vegetativo a quello razionale, guidato dallo spirito, che è contenuto nella parte spumosa del seme maschile, di cui la natura si serve come un artigiano si serve di uno strumento. Nell'embrione si ha dunque un passaggio dagli stadi più semplici a quelli nei quali si inserisce l'anima intellettuale, di carattere divino; del resto già lo spirito del seme maschile ha qualcosa della sostanza divina di cui sono fatti gli astri.²² Queste idee erano quanto bastava per collocarvi i tabù sull'aborto e le sue condanne morali, dando loro una parvenza di fondamento oggettivo. Neppure chi deprecava l'aborto come tradimento della solidarietà cittadina, come segno di disordine sessuale o come rifiuto da parte delle donne dei doveri familiari lo considerava un omicidio; del resto la Bibbia e il diritto romano accettavano l'idea che si potesse parlare di essere umano, potenzialmente vittima di un'uccisione, solo con la nascita e l'inizio della respirazione.²³ L'idea aristotelica, di spostare dal respiro ai processi di sviluppo del feto il criterio per considerarlo un essere vivente o un essere umano, rispondeva alle esigenze di chi intendeva introdurre criteri restrittivi. I padri cristiani orecchiavano più o meno l'embriologia che Aristotele aveva esposto nei particolari e la traduzione greca della Bibbia detta "Dei Settanta" aveva modificato il testo originario dell'*Esodo* tenendone conto: nel testo ebraico si diceva che, se una donna abortiva in seguito a una rissa senza riportare danni, il colpevole doveva soltanto risarcire il feto perso, mentre nella traduzione dei Settanta scompariva la menzione del danno eventuale subito dalla donna e la pena per il procurato aborto si limitava al risarcimento soltanto se il feto perduto non era ben formato.²⁴

Nonostante che gli scrittori cristiani ammettessero l'esistenza di un processo anteriore alla nascita, c'era chi, come Tertulliano²⁵ o Basilio di Cesarea²⁶ riteneva che l'aborto fosse un omicidio anche se praticato all'inizio della gravidanza, e chi, come Agostino,²⁷ era disposto a usare l'embriologia filosofica di stampo aristotelico e quella implicita dei Settanta per sostenere che l'aborto praticato su un feto maturo era più grave di uno praticato nella fase iniziale della gravidanza. Questi orientamenti entravano nella legislazione ecclesiastica, ma anche nel diritto comune europeo e nella *common law* inglese, dove si vietava l'aborto dopo che la donna aveva avvertito la presenza del feto, essenzialmente attraverso i suoi movimenti. Quando la filosofia naturale di Aristotele ritornerà in Occidente, i teologi scolastici vi troveranno quelle che ai loro occhi possono sembrare le basi oggettive di antichi tabù, di rivendicazioni morali dei cristiani nei confronti dei pagani e delle prescrizioni di decretalisti e canonisti. Ma questi ultimi non si lasceranno guidare del tutto dalle speculazioni filosofiche e, pur tenendo presenti le diverse fasi della gravidanza, cercheranno di modulare le condanne ora vietando l'aborto fin dall'inizio della gravidanza, ora ammettendo che esso può essere più o meno grave, secondo il momento in cui è praticato.

La teologia filosofica della scolastica, il diritto canonico e l'eredità del diritto romano avrebbero modellato le professioni intellettuali del Medioevo. Qui la medicina dotta avrebbe trovato il proprio posto, accanto alla giurisprudenza e alla teologia. Il medico che usciva dall'università medievale si era formato sui testi della medicina antica, arricchita da ciò che si era appreso da quella araba e dalla filosofia naturale di derivazione aristotelica. Quel medico doveva anche incarnare le virtù che la tradizione antica attribuiva al medico dotto, virtù che lo distinguevano dalle tante figure presenti intorno al letto di un malato o vicino a una partoriente: preti, santoni, guaritori, ostetriche ecc. Sapere e virtù erano le armi del medico che non intendeva confondersi con gli altri e le virtù erano quelle delle quali avevano parlato i filosofi antichi, ma riprese dagli scrittori cristiani e dai teologi medievali. Tra queste virtù c'erano quelle prescritte dal codice di comportamento sessuale messo a punto da apologisti e Padri

della chiesa, e qui trovava posto il divieto dell'aborto.²⁸

Nell'Europa moderna il prestigio del medico sarà sempre meno coperto dalla teoria filosofica tradizionale della virtù e sarà sempre più affidato al suo sapere e al suo successo nella società. La crisi del sapere medico dominato dalla medicina di Galeno e dalla filosofia naturale di Aristotele, dovuta allo sviluppo della scienza degli anatomisti moderni o dagli iatrochimici, alla pratica della chirurgia, alla trasformazione dell'assistenza ospedaliera, alla nascita dell'igiene e delle politiche di salute pubblica, fonderà il prestigio del medico su basi nuove e porrà il problema di trovare un nuovo modo per riprendere il divieto di aborto, reso addirittura più rigoroso. Il diritto comune europeo e la *common law* inglese avevano evitato di equiparare l'aborto all'omicidio e avevano attribuito grande importanza alla distinzione tra la fase iniziale della gravidanza e quella che ha inizio quando la madre avverte la presenza del feto. Solo nella seconda fase l'aborto impedisce una nascita ormai probabile, ma spesso questa circostanza era vista più come un danno alle aspettative familiari o paterne che come l'uccisione di un essere umano. La stessa chiesa cattolica aveva talvolta mostrato una qualche indulgenza verso l'aborto praticato nella fase iniziale. Mentre l'impostazione della *common law* si manteneva negli Stati Uniti, le leggi francesi del 1805 e quelle inglesi del 1806 erano molto più severe. Le organizzazioni spontanee dei medici accolsero con favore questo indirizzo legislativo, accompagnandolo con regolamenti che rafforzavano le disposizioni di legge; questa svolta toccherà più tardi gli Stati Uniti, dove si farà sentire fino alla metà del Novecento. Caduto il modello della virtù, era ora il riconoscimento del valore del sapere medico a farne oggetto di misure difensive contro la pretesa di ottenere dai medici prestazioni disonorevoli. Autorizzando l'aborto per salvare la vita della madre, si introduceva però un cambiamento significativo, perché si faceva del medico l'arbitro dell'unica possibilità di rompere il sistema di divieti a tutela della gravidanza.

Nel momento in cui diventava giudice della liceità dell'aborto, il medico era anche il garante indiretto della compatibilità dell'aborto con l'ordinamento legale e sociale. La concezione cristiana della

famiglia, come unico luogo nel quale è possibile procreare, generando nuovi membri legali di una popolazione, era accolta dalla cultura borghese affermatasi nel corso dell'Ottocento. Gli stati nati dalle rivoluzioni, sia da quella americana sia da quella francese, come quelli emersi dopo la fine della Santa Alleanza, avevano accolto l'idea che lo stato sia espressione di una nazione uniforme e debba provvedere alla sua crescita. Qui si radicavano, soprattutto in Europa, le leggi ottocentesche che avevano inasprito il divieto dell'aborto. Arbitro dell'aborto legittimo, il medico diventava anche il sorvegliante indiretto sugli aborti illegittimi, praticati per evitare nascite non desiderate, perché esterne alle famiglie legali o perché economicamente insostenibili. Ed erano questi gli usi più frequenti dell'aborto, che, diventati reati, i medici non soltanto non potevano praticare, ma dovevano denunciare. I regolamenti delle organizzazioni spontanee dei medici ribadivano questa funzione loro assegnata, aggiungendo sanzioni disciplinari a quelle legali e dando una veste ufficiale al discredito che colpiva il medico disposto a praticare aborti clandestini.²⁹

Ovviamente il controllo politico e sanitario sulla condotta dei medici non poteva essere perfetto, perché il loro giudizio tecnico era, per motivi intrinseci, sindacabile solo fino a un certo punto. Le organizzazioni mediche rivendicavano, anche con un certo orgoglio, soprattutto in Inghilterra e in Francia, l'autonomia dei medici nell'esercizio della professione, come mostrava l'ostinata difesa del segreto professionale,³⁰ per il quale si battevano i medici francesi, ma anche quelli tedeschi: lo consideravano il retaggio della fiducia del paziente, che già i medici greci avevano tanto esaltato. I medici erano ben lontani dall'ammettere che la fiducia presupponesse la parità tra medico e paziente e facevano della fiducia del paziente la base per pretendere dallo stato un'ampia delega di potere. Per difendere la propria autonomia le organizzazioni mediche offrivano l'impegno dei medici ad agire secondo scienza e coscienza. La conformità del comportamento medico ai dettami della scienza era abbastanza verificabile, ma le circostanze particolari nelle quali il medico doveva operare esigevano che gli si concedesse un margine, in cui entrava in

funzione la coscienza, che lo impegnava a operare come se fosse sorvegliato, non dall'occhio dello stato, ma da una specie di occhio interno, secondo l'idea di coscienza come luogo aperto soltanto allo sguardo di se stessi e della divinità, che da Paolo di Tarso in poi la cultura cristiana aveva tramandato.

La coppia "scienza e coscienza" era tutt'altro che stabile, perché la coscienza si riferiva alla costellazione di divieti, autorizzazioni, aspettative, che nascevano dalla rilevanza sociale dell'aborto e dalla sua disciplina legale, mentre la scienza aveva che fare con le conoscenze scientifiche positive, delle quali i medici disponevano in quanto scienziati. La coscienza poteva sembrare qualcosa di stabile e di pienamente controllabile, perché dipendente da fattori culturali profondi, mentre la scienza era una componente dinamica, soprattutto dopo che la medicina aveva definito il proprio statuto scientifico e aveva imparato a considerare un fatto positivo il cambiamento delle conoscenze che la costituiscono. Nonostante che la riduzione dell'aborto lecito ai casi nei quali si trattava di salvare la vita di una donna avesse reso non molto importante la distinzione tra le diverse fasi della gestazione, che invece costituivano lo sfondo delle regole sull'aborto sia nella *common law* sia nel diritto canonico e nelle sue filiazioni, era difficile nascondere il fatto che le vecchie distinzioni giuridiche, filosofiche e teologiche perdevano senso di fronte alle conoscenze rese disponibili dall'embriologia. Ben prima che la madre avvertisse i movimenti del feto, il suo sviluppo aveva conosciuto tappe significative e i movimenti spontanei non dicevano nulla sull'autosufficienza del feto; in tutto ciò poi l'anima non c'entrava affatto, visto che si poteva spiegare ciò che avveniva nella gestazione senza mai chiamarla in causa. Emergeva così che la limitazione dell'aborto alla sola salvaguardia della sopravvivenza della donna era una misura fondata esclusivamente su assunzioni morali, religiose o giuridiche, molto discutibili, se non arbitrarie, soprattutto dopo che la credenza nell'anima era passata tra quelle che non era obbligatorio condividere.

11. Tra la vita e la morte

Tre casi

Il 15 aprile 1975 Karen Ann Quinlan, una ragazza statunitense ventunenne, figlia adottiva di una coppia cattolica, cadde in coma, dopo aver consumato alcol e assunto medicinali. Riusciti vani i tentativi di rianimarla, alla ragazza, in stato vegetativo persistente, furono applicati un sondino nasogastrico e un respiratore. Quando, passati alcuni mesi, durante i quali le sue condizioni fisiche erano peggiorate, la famiglia, convinta che non ci fossero speranze di recupero, chiese che il respiratore fosse staccato, il procuratore minacciò di promuovere un'accusa di omicidio, se si fosse proceduto. Medici e famiglia chiesero allora l'intervento di un tribunale, ma il 10 novembre 1975 la Corte Superiore del New Jersey negò l'autorizzazione al distacco del respiratore, sostenendo che i cittadini hanno un diritto costituzionale alla vita, ma non un diritto complementare alla morte. Contro questa decisione la famiglia Quinlan si appellò alla Corte Suprema del New Jersey, che nel 1976 autorizzò l'interruzione dell'assistenza alla respirazione, invocando il diritto alla privacy, in base al quale non si poteva mantenere in vita una persona con un mezzo straordinario, senza che ci fosse una sua richiesta non equivoca in tal senso. Se, dopo il distacco, Karen fosse morta, si sarebbe dovuto considerare il decesso non conseguenza di un atto medico, ma effetto di una causa naturale, costituita dalla lesione subita. L'interruzione della respirazione artificiale non provocò la morte della ragazza, che, nutrita e idratata artificialmente, sopravvisse fino al 1985, quando morì per un'infezione polmonare.

L'11 gennaio 1983 Nancy Beth Cruzan, una ragazza di ventisei anni, entrava in coma dopo un grave incidente stradale, conservando la capacità di respirare autonomamente, ma mantenuta in vita con nutrizione e idratazione artificiali. Dopo cinque anni i suoi genitori chiesero che l'assistenza fosse interrotta, portando la testimonianza dell'altra loro figlia, Cristy, secondo la quale la sorella aveva detto che non avrebbe voluto vivere nelle condizioni nelle quali ora si trovava.

Il giudice Charles E. Teel accolse la richiesta della famiglia Cruzan, sostenendo che “il diritto alla libertà”, sancito dalla costituzione, consente a una persona, anche quando non dispone più delle funzioni cognitive, di accettare, rifiutare o dirigere i procedimenti con i quali si prolunga artificialmente il processo di morte; e Nancy, secondo la testimonianza della sorella, si era pronunciata. La procura generale del Missouri si oppose alla sentenza del giudice Teel e la Corte Suprema del Missouri la respinse, sostenendo che il diritto alla privacy, riconosciuto dalla Corte Suprema degli Stati Uniti nella causa Roe e nella causa Griswold, non ammetteva il rifiuto incondizionato di trattamenti medici, comprese alimentazione e idratazione, erroneamente annoverate dal giudice Teel tra i trattamenti medici sui quali una persona può pronunciarsi. I Cruzan portarono il caso di fronte alla Corte Suprema degli Stati Uniti, che nel 1990, riconoscendo la validità delle direttive anticipatamente espresse da un paziente, per scegliere o anche rifiutare trattamenti medici, dichiarò che, quando si tratta di scegliere tra la continuazione della vita, anche per mezzo di strumenti artificiali, e la morte, che sopravverrebbe con l'interruzione dell'assistenza, le autorità statali hanno il potere di richiedere prove assolutamente sicure; ma ritenne che il diritto alla libertà costituzionalmente protetto si estendesse anche all'alimentazione e all'idratazione artificiali. Tuttavia la Corte assegnava alle legislazioni statali il compito di stabilire forme e modi nei quali far valere le volontà espresse da persone non più in grado di decidere. Dopo la pronuncia della Corte Suprema degli Stati Uniti lo stato del Missouri lasciò cadere l'opposizione e il giudice Teel, ritenendo attendibili le prove della volontà di Nancy, autorizzò la sospensione dell'assistenza.

Tony Bland era un tifoso inglese di calcio, presente il 15 aprile 1989 nello stadio Hillsborough a Sheffield, dove la sua squadra, il Liverpool, disputava una partita importante con il Nottingham Forest. I tifosi erano numerosi e nella calca, mal disciplinata, 96 persone trovarono la morte. Bland, la novantaseiesima vittima, non morì subito: fu ricoverato in ospedale in stato vegetativo persistente, nutrito e idratato artificialmente. Nell'agosto del 1989 il medico che lo seguiva, d'accordo con i familiari, avisò il coroner che avrebbe sospeso

l'assistenza al giovane, ma il giudice lo diffidò dal procedere. Fu allora chiamato in causa un tribunale, il quale dichiarò che si poteva interrompere l'assistenza al malato, perché la cosa sarebbe stata nel suo stesso interesse e conforme alla buona pratica medica; inoltre, se il paziente fosse morto, l'evento sarebbe stato da attribuire a cause naturali e non alla sospensione dei trattamenti. La Corte d'appello confermò l'autorizzazione a sospendere i trattamenti e la decisione fu approvata dalla sezione giudiziaria della Camera dei Lords. Bland poté morire il 3 marzo 1993.

I tre casi rappresentano tappe diverse attraverso le quali emergevano nuovi problemi. La Dichiarazione di Ginevra del 1948, introducendo la salvaguardia rigorosa della vita tra i compiti del medico, aveva imposto un limite alle sue decisioni, ma anche alla volontà del paziente, cui il Codice di Norimberga, attraverso il riconoscimento del consenso informato, aveva dato il massimo rilievo. La sentenza Roe del 1973, che aveva sancito il diritto alla privacy, dando ampio spazio alla scelta delle donne, aveva tuttavia evocato un elemento che avrebbe pesato nella discussione successiva, perché riconosceva un legittimo interesse delle autorità statali alla protezione della vita in potenza del nascituro. Messi nell'ombra i medici, gli interlocutori diventavano la donna gravida e le autorità statali, preposte alla tutela delle vite potenziali. Con questa impostazione la Corte Suprema degli Stati Uniti portava in primo piano l'idea della vita, che fin dai tempi della *Politica* di Aristotele era stata sullo sfondo dei discorsi sull'aborto. Già Aristotele aveva lasciato intendere che l'aborto richiama, più che la vita in generale, la comparsa della *vita umana* e la Bibbia dei Settanta aveva suggerito che procurare un aborto era un danno effettivo solo se il feto era ben formato, cioè era davvero un'entità in procinto di diventare un essere umano. Aristotele aveva suggerito che un feto ha vita e sensibilità se è adeguatamente differenziato in parti; poi filosofi e giuristi avrebbero cercato di determinare quando si può dire che il feto è un essere umano potenziale, cioè ha buone probabilità di diventare un bambino. La sentenza Roe aveva evitato di prendere sul serio le teorie di filosofi e teologi sull'animazione dell'embrione, anche perché – vi si diceva –

non c'era mai stata una stretta correlazione tra le teorie dell'animazione e le norme sulla liceità dell'aborto. Ma chi doveva rispondere alla domanda? I medici, i quali avevano ben altra conoscenza dello sviluppo embrionale, rispetto ai filosofi antichi e ai teologi medievali, o le autorità statali, alle quali si riconosceva il diritto di tutelare la vita potenziale?

Medici e autorità statali sembravano muoversi in sensi opposti, fin da quando i primi avevano preteso di interrompere la vita embrionale per tutelare la donna gravida. Ma i medici avevano anche “accorciato” la vita, quando, nel 1968, l'Harvard Medical School aveva proposto di adottare il criterio della *morte cerebrale*, che consentiva di ritenere morte le persone nelle quali risultassero inesistenti le attività cerebrali, nonostante la persistenza della respirazione, assistita da un respiratore, e della funzione cardiaca. Questo criterio sarebbe stato accolto nelle legislazioni di molti paesi, anche sotto la spinta della diffusione dei trapianti di organi, avviati con il primo trapianto di cuore, effettuato nel 1967: dichiarando morte persone la cui attività cerebrale era terminata, ma nelle quali si potevano mantenere le funzioni respiratoria e cardiaca, si potevano prelevare organi nelle migliori condizioni per un trapianto. Non si trattava solo di questo, perché considerare morta una persona incapace di respirare autonomamente e priva di funzioni cerebrali consentiva di non continuare ad assisterla. Se sull'inizio della vita era difficile decidere, anche per la presenza di posizioni filosofiche e religiose e per l'intreccio tra sessualità e procreazione, che la questione evocava, sulla fine della vita l'innovazione, introdotta dal criterio della morte cerebrale, sembrava accettabile.

Invece non era così. Nel caso Quinlan, se Karen fosse morta con la sospensione della respirazione artificiale, il suo sarebbe stato un caso di morte cerebrale; ma gli organi giudiziari discussero se al diritto alla vita corrispondesse un diritto alla morte; cosa negata dal tribunale di prima istanza del New Jersey e ammessa dalla Corte Superiore del New Jersey, che invocava il diritto alla privacy, per respingere l'uso di mezzi straordinari per il mantenimento in vita. La Corte si agganciava così a un indirizzo inaugurato dalla Corte Suprema degli Stati Uniti,

con sentenze che davano rilievo al diritto alla privacy, ripreso dalla sentenza Roe: in questo modo si profilava una connessione tra i problemi posti dalla fine della vita e quelli del suo inizio, sollevati dalla questione dell'aborto.

Le cose si complicavano con il caso Cruzan. Che la respirazione artificiale fosse un mezzo straordinario di mantenimento in vita sembrava abbastanza ovvio, ma la Corte Suprema del Missouri non era disposta ad annoverare idratazione e alimentazione tra i mezzi straordinari. La Corte Suprema degli Stati Uniti non discriminava tra i mezzi artificiali del mantenimento in vita, ma riconosceva alle autorità statali il potere di vigilare sulla vita, anche disciplinando la formulazione di direttive anticipate. Con queste sentenze si mettevano in relazione il diritto alla privacy delle persone, in base al quale esse possono decidere, anche anticipatamente, sui trattamenti medici ai quali possono essere sottoposti, e il potere di tutelare la vita, che appartiene alle autorità politiche.

Diversa era la soluzione data al caso Bland in Inghilterra, dove l'autorizzazione a sospendere i trattamenti era basata sul giudizio dei medici. Qui non entravano in causa considerazioni sulla vita, né sull'interesse dell'autorità politica a proteggerla o promuoverla, mentre si dava il massimo rilievo all'esperienza che i medici stessi avevano maturato. In Inghilterra erano già stati affrontati casi di bambini nati con malformazioni che non erano stati curati, perché si era ritenuto non opportuno farli sopravvivere nella prospettiva di una vita in non buone condizioni. Alla fine le autorità giudiziarie avevano stabilito che la decisione se curare o no neonati con menomazioni dovesse essere presa in base non alle scelte dei loro genitori, ma al giudizio dei medici, formulato nel miglior interesse dei soggetti.

Le rivendicazioni delle donne e i casi difficili che la stessa medicina contemporanea aveva creato aveva posto giudici e legislatori di fronte al compito di tutelare la vita, per evitare che le fosse impedito di svilupparsi o che fosse interrotta prematuramente. Sullo sfondo si poteva scorgere l'idea che la vita fosse qualcosa da salvaguardare, perfino qualcosa di sacro. Mentre le interpretazioni cristiane della società avevano coltivato l'immagine di un'umanità avviata verso

l'aldilà o avevano ereditato le dottrine dei filosofi, che intendevano la comunità politica come uno strumento per la realizzazione della virtù, filosofi, giuristi o scrittori di cose politiche, i quali interpretavano la società politica come il frutto di un contratto, ponevano, tra le cose garantite dal contratto, proprio la salvaguardia della vita dei cittadini. Hobbes era stato il più radicale su questo punto, quando aveva fatto della salvaguardia della vita il contenuto essenziale del contratto. Il tema della vita, presente nelle dottrine politiche, ma in modo relativamente inerte, riemergeva in forma nuova dopo le rivendicazioni delle donne, i casi estremi prodotti dalla medicina e le decisioni giudiziarie.

Di questo tema si appropriavano rapidamente tutti gli indirizzi culturali che, in un modo o nell'altro, cercavano di neutralizzare qualcuno dei fattori che avevano determinato le trasformazioni intervenute nella medicina, nella pratica sanitaria, nelle sentenze giudiziarie, nelle leggi e nella sensibilità diffusa; ed erano indirizzi anche molto disparati tra loro. C'erano i movimenti religiosi, che rischiavano di perdere il controllo su cose sulle quali avevano da sempre dato indicazioni ai loro seguaci, soprattutto i movimenti religiosi nati dalla tradizione ebraica. Per questi movimenti la nascita, i comportamenti sessuali, con particolare riferimento alle donne, e la morte erano momenti di speciale importanza, che andavano assolutamente esclusi dal controllo umano. Queste condotte subivano una sfida, nel momento in cui le donne rivendicavano la propria libertà, anche sessuale, la parità con gli uomini e il controllo della gravidanza e della procreazione, mentre i medici mettevano a disposizione conoscenze e possibilità di intervento, che facevano della gravidanza un processo aperto a scelte diventate possibili. La medicina rendeva anche la morte un processo, che i medici potevano prolungare, ma anche indirizzare in un modo o nell'altro, o interrompere. Momenti nei quali era sembrato che non ci fosse altra alternativa che "rimettersi nelle mani di Dio" tornavano nelle mani delle persone, non perché si aprissero possibilità miracolose, ma perché c'era qualcosa da scegliere.

Le novità introdotte dalla medicina suscitavano l'opposizione non

soltanto dei movimenti religiosi, ma anche di quelli ideologici e filosofici, ispirati dal rifiuto delle manipolazioni della vita da parte della scienza moderna e del sistema politico e sociale sorto dall'industrialismo, cioè dall'applicazione della scienza alla produzione dei beni e dal modellamento di tutti i rapporti sociali su quanto richiesto da questo modo di produzione. La vecchia contrapposizione tra meccanismo e vita, che Bergson aveva posto al centro della propria filosofia, ma che risaliva a una cultura ben più antica, veniva ripresa, per respingere il tentativo di modellare l'esistenza delle persone. La medicina, intesa come estensione della conoscenza scientifica al mondo della vita, era lo strumento per rendere ancora più penetrante il progetto di dominio sulla vita. Questo progetto aveva fatto un passo decisivo quando la genetica aveva messo a disposizione conoscenze riguardanti un livello più profondo di quello cui si riferiva la medicina tradizionale e la biologia che essa presupponeva. Le manipolazioni genetiche rese possibili o anche soltanto progettate dalla genetica contemporanea rappresentavano una ripresa dell'eugenetica sulla base di conoscenze e mezzi tecnici ben più potenti di quelli disponibili quando si assumevano come modello le pratiche di coltivatori e allevatori.

Il punto in cui scienza e coscienza erano entrate in conflitto era emerso a proposito della sperimentazione umana, quando in nome della coscienza i medici avevano respinto l'idea che si potesse sperimentare sulle persone, indipendentemente dai vantaggi terapeutici che ne potevano derivare. Quando si trattava di imporre limitazioni alla sperimentazione si invocava la coscienza, contrapposta alla scienza, per sollecitare rispetto per la vita, ma anche per la salute e addirittura il benessere dei pazienti, che doveva essere tutelato, anche a scapito della crescita della conoscenza. La letteratura deontologica francese sviluppava quello che è poi stato chiamato “paternalismo medico”, costituito dalla rivendicazione della superiorità morale del medico rispetto al paziente, che è in stato di bisogno e di paura per la sua infermità, talvolta dovuta ai suoi errori, una superiorità che autorizza il medico a proteggere il malato, non solo curandolo, ma anche mettendolo al riparo da strumentalizzazioni e guidandolo a un corretto tenore di vita. I processi di Norimberga avevano mostrato quanto fosse fragile la tutela del paziente fondata sul primato del medico: buone leggi sulla sperimentazione umana, quali quelle tedesche del 1931, non erano bastate a evitare le imprese dei nazisti, ma non avevano neppure promosso la formazione di una classe medica capace di resistere alle loro pressioni, tanto che proprio i medici non ebrei avevano aderito in gran numero al nazionalsocialismo. Occorreva dunque cambiare il tipo di rapporto tra medico e paziente, intendendolo come un rapporto tra pari, nel quale non soltanto il medico deve mettere nelle mani del paziente le scelte terapeutiche che lo riguardano, ma deve aiutarlo a formulare e realizzare le proprie scelte.

Su questo terreno nasceva, tra la fine degli anni sessanta e i primi anni settanta del Novecento, la bioetica. Si fa di solito risalire l'introduzione del termine “bioetica” a un saggio del 1927,¹ in cui Fritz Jahr proponeva di considerare tutte le forme di vita meritevoli di apprezzamento morale, facendo dell'imperativo morale kantiano un

imperativo bioetico, come avrebbe detto più tardi.² Il termine venne ripreso e rilanciato in modo autonomo nel 1970³ da Van Rensselaer Potter, che tuttavia gli dava un significato diverso da quello attribuitogli da Jahr. Quest'ultimo si muoveva sullo sfondo del naturalismo di tradizione tedesca, che faceva della natura un sistema dotato di finalità intrinseca, nella quale non si deve interferire. Jahr scriveva negli anni in cui maturava in Germania la critica della sperimentazione medica indiscriminata e si affacciavano dubbi sulla sperimentazione animale; ma era un clima culturale nel quale affondava le proprie radici anche il nazismo, che, propugnando anch'esso un ritorno alla natura, conciliava le riserve sulla sperimentazione animale con la pratica della sperimentazione sugli esseri umani di razze inferiori o non degni di vivere. Invece Potter risentiva della critica della società industriale, che all'inizio degli anni settanta si era ormai largamente diffusa: per Potter occorreva una vera e propria rivoluzione etica, che consentisse all'umanità di assumere comportamenti compatibili con la natura, perché il suo sfruttamento stava diventando un cancro, che l'avrebbe distrutta. Le conoscenze biologiche dovevano integrarsi con l'etica, più che dar luogo a tecniche di intervento sulla natura, ma l'etica doveva, a sua volta, rinnovarsi, per indicare la strada da percorrere per non distruggere l'equilibrio naturale.

Se per Potter l'umanità era una minaccia per la natura, la medicina tecnologica rischiava di privare di umanità le pratiche mediche. André Hellegers, un ginecologo olandese, cattolico, che aveva condotto ricerche sulle cause prenatali del ritardo mentale, per le quali aveva ottenuto un aiuto della Kennedy Foundation, nel 1967 aveva indotto la fondazione a organizzare, con la Harvard Divinity School, un convegno sull'aborto presso la Georgetown University di Washington. Qui Hellegers divenne direttore del Center for Population Research e, con l'appoggio di Eunice Kennedy Shriver, sorella del presidente John F. Kennedy, nel 1971 fondò, con la Georgetown University e la Kennedy Foundation, il Joseph and Rose Kennedy Center for the Study of Human Reproduction and Bioethics, che sarebbe in seguito diventato il Kennedy Institute of Ethics. Il termine "bioetica"

assumeva così un significato diverso da quello che gli aveva dato Potter, perché si riferiva all'integrazione della medicina con altre discipline umanistiche, per dare una nuova interpretazione del rapporto tra medico e paziente. In particolare emergevano i problemi posti dalla medicina della procreazione, che poneva al centro le scelte che si possono effettuare in relazione alla gravidanza e alla procreazione, terreni nei quali il rapporto tra medico e paziente diventava particolarmente delicato.⁴ Le conseguenze dell'uso della talidomide avevano acceso l'attenzione sull'aborto, mentre il caso Finkbine aveva mostrato come, per esempio in Svezia, fosse possibile assumere un atteggiamento più liberale e l'Inghilterra aveva liberalizzato l'aborto nel 1967. Era cattolico anche Daniel Callahan,⁵ che nel 1969 aveva fondato a Hastings-on-Hudson l'Institute of Society, Ethics and the Life Sciences, diventato poi l'Hastings Center. Hellegers e Callahan intendevano promuovere una revisione della dottrina cattolica sulla contraccezione e l'aborto, non perché approvassero del tutto gli orientamenti culturali emersi intorno alla legalizzazione dell'aborto, nei quali scorgevano il rischio di presupporre o di favorire una soluzione individualistica del problema. Se la legislazione puramente repressiva, che non teneva conto della personalità della donna e dei problemi che il nascituro avrebbe potuto incontrare, andava riformata, non si poteva venir meno al rispetto dovuto al feto e alla donna come persona. Poiché il consenso informato aveva cambiato il rapporto tra medico e paziente, anche nella procreazione occorreva evitare qualsiasi strumentalizzazione, che violasse il rispetto dovuto alla vita umana in nome di qualche utilità. I bioeticisti cattolici liberali evitavano di affrontare il problema se l'embrione fosse una persona umana fin dall'inizio, perché bastava riconoscere che era vita umana quella che incominciava con il concepimento e che la vita umana merita considerazione.

I bioeticisti cattolici liberali, che nel 1962 avevano riposto speranze nel Concilio Vaticano II e avevano collaborato con le commissioni conciliari, nel 1968 furono delusi dalla svolta rappresentata dall'enciclica *Humanae Vitae* di Paolo VI. Questa svolta non estinse del tutto la bioetica cattolica di tendenza liberale, che continuò a

sostenere la necessità di evitare soluzioni individualistiche e tecnicistiche e di tenere aperto un confronto con le varie posizioni, religiose e laiche, entro orizzonti morali e culturali ampi, per impedire che atteggiamenti utilitaristici o efficientisti inducessero a strumentalizzare persone o a non tributare il rispetto dovuto alla vita umana. Tuttavia si faceva sentire nella bioetica l'esigenza di trovare una sistemazione di quella che si andava configurando come una disciplina, con uno status accademico, insegnata nelle università e nelle scuole di medicina. Un bioeticista cattolico, anche lui liberale, come Edmund Pellegrino,⁶ recuperava l'antica etica delle virtù. Nelle prospettive di Hellegers e Callahan l'inserimento delle decisioni mediche in un orizzonte morale era affidato alla coscienza del medico, ma per Pellegrino c'è una distinzione tra ciò che è bene e ciò che è male, radicata nella mente umana e depositata nella cultura, una distinzione che si era espressa nella delineazione di virtù, contrapposte a vizi, impallidita con l'affermarsi di una cultura individualistica e utilitaristica. Era difficile cambiare radicalmente la modernità; ma la medicina poteva avviare una riforma della mentalità corrente, perché nella medicina, fin dalle origini, era inclusa l'idea di prendersi cura di qualcuno e il medico, che aveva incarnato le virtù dei filosofi, poteva ritornare al loro esercizio. Il recupero dell'etica della virtù si andava diffondendo nella cultura filosofica, introdotto da filosofi cattolici in chiave antimoderna; ma Pellegrino credeva che quel recupero, non più possibile per via filosofica, fosse praticabile con la medicina.

Se Pellegrino riprendeva l'etica delle virtù, Thomas Beauchamp e James Childress elaboravano veri e propri principi,⁷ ai quali potevano richiamarsi tutti coloro che dovevano prendere decisioni mediche. Mentre Pellegrino intendeva costruire un'alternativa ai richiami generici alla sensibilità personale, esclusa con la svolta impressa da Paolo VI, i principi formulati da Beauchamp e Childress dovevano costituire un'alternativa alle teorie etiche utilitaristiche o un loro completamento. In un modo o nell'altro la coscienza tornava ad avere un contenuto abbastanza preciso, che poteva essere determinato con il richiamo alla concezione tradizionale delle virtù o con il ricorso a

principi. Nel primo caso si dava la preferenza alla tradizione e ai suoi contenuti, nel secondo alle procedure con le quali i principi si applicano ai casi particolari. Anche se negli Stati Uniti si conservava una cultura bioetica cattolica aperta al confronto con la cultura laica e con quella protestante liberale, i bioeticisti cattolici erano sensibili alle filosofie comunitaristiche, che stavano emergendo, e guardavano con sospetto alle teorie etiche procedurali, non sufficientemente guardinghe nei confronti dell'utilitarismo. Invece erano inclini a un'interpretazione più elastica della coscienza i bioeticisti protestanti come Joseph Fletcher, che era arrivato alla bioetica dalla filosofia morale, dopo aver contribuito all'elaborazione di quella che era chiamata "etica della situazione",⁸ secondo la quale le decisioni morali non sono riducibili alla realizzazione di virtù o alla semplice applicazione di regole generali, ma devono tenere conto soprattutto delle situazioni nelle quali si agisce e delle circostanze che le caratterizzano. Era un'impostazione che aveva favorito l'apprezzamento dei problemi posti dalla novità delle pratiche mediche, dalle domande dei cittadini e dai mutamenti degli orientamenti giuridici. In queste condizioni i bioeticisti avevano insistito sulla difficoltà di applicare i canoni tradizionali e sulla necessità di tenere conto di tutto ciò che poteva derivare da tradizioni culturali diverse, affidando al medico, eventualmente assistito da esperti con formazioni culturali differenti, la decisione finale, da prendere insieme con il paziente. Si trattava di una prospettiva in cui la coscienza, se ha una funzione, si esercita più per la sincerità delle convinzioni, che si formano indipendentemente da interessi e pressioni indebite, che per essere la sede di credenze, principi o regole tradizionali.

Non sembra che, prima del 1960, ci siano stati, in medicina, casi di obiezione di coscienza,⁹ emersi soltanto con la liberalizzazione dell'aborto. Nel 1975 la Corte d'appello del Nono circuito degli Stati Uniti doveva giudicare un caso in cui comparivano i coniugi Taylor, che agivano per se stessi e per chiunque altro fosse nella loro situazione, e l'ospedale cattolico St. Vincent Hospital, di Billings nel Montana. Nell'ottobre del 1972 i coniugi Taylor, in attesa della nascita del loro secondo figlio, che sarebbe avvenuta con taglio cesareo presso il suddetto ospedale, avevano chiesto che Gloria Taylor, in occasione dell'intervento, fosse sterilizzata, mediante legamento delle tube, cosa che l'ospedale si rifiutava di fare perché, essendo un'istituzione cattolica, fin dal 1972 aveva stabilito che non avrebbe mai praticato la sterilizzazione. La Corte distrettuale, cui i Taylor si erano rivolti, aveva ingiunto l'esecuzione dell'intervento, perché il St. Vincent Hospital aveva ricevuto finanziamenti pubblici. Ma il 18 giugno 1973 l'emendamento Church al Health Programs Extension Act del 1973 era diventato legge e la Corte distrettuale aveva ritirato la propria ingiunzione. Per questo i coniugi Taylor si erano appellati.

L'appello poteva aver perso significato, perché lo stesso St. Vincent Hospital aveva curato il trasferimento di Gloria Taylor presso un altro ospedale, in grado di soddisfare la richiesta della paziente, ma il caso conservava la sua natura di *class action*, tanto più che tutti i casi simili erano stati respinti da un'altra sezione della Corte d'appello. Queste sentenze avevano stabilito che l'emendamento Church non costituiva una limitazione illegittima del potere giudiziario da parte di quello legislativo né una violazione del I emendamento, che garantiva la libertà religiosa; semmai era una limitazione del diritto alla privacy, costituzionalmente riconoscibile, giustificata però dalla necessità di proteggere la libertà di religione degli ospedali con denominazione religiosa. Per la corte che giudicava l'appello dei coniugi Taylor c'era tuttavia una circostanza particolare, costituita dal fatto che l'ospedale cui i Taylor si erano rivolti era l'unico del dipartimento di Billings con

un reparto di maternità; ma la Corte d'appello ritenne che non si trattasse di un monopolio statale stabilito di fatto e senza il giusto processo, anche perché il St. Vincent Hospital aveva favorito l'esecuzione dell'intervento altrove.¹⁰

L'emendamento Church, approvato nel 1973 con l'Health Programs Extension Act, era stata la prima risposta alla sentenza Roe e stabiliva che nessun pubblico ufficiale avrebbe potuto imporre né a persone né a istituzioni che ricevevano fondi pubblici di praticare aborti o sterilizzazioni o di contribuire a queste operazioni, se la cosa fosse considerata contraria alle fedi religiose o alla convinzioni morali di queste persone o istituzioni. Si stabiliva anche che né il personale sanitario che, per ragioni morali o religiose, si rifiutava di compiere aborti o sterilizzazioni, né quello che era disposto a praticarli potesse subire discriminazioni.¹¹ In realtà l'obiezione di coscienza era già stata prevista dall'Abortion Act inglese del 1967, con il quale si era dichiarato non perseguibile un medico che, sentiti due altri medici, avesse praticato l'aborto entro la ventiquattresima settimana, a patto che 1) la continuazione della gravidanza comportasse rischi per la salute fisica o mentale della donna o di altri bambini della sua famiglia, maggiori di quelli connessi alla sua interruzione; 2) l'interruzione di gravidanza fosse risultata necessaria per evitare gravi danni permanenti alla salute fisica o mentale della donna, se la continuazione della gravidanza avesse comportato rischi per la vita della donna maggiori di quelli connessi alla sua interruzione; 3) ci fosse un rischio sostanziale di grave menomazione per il nascituro. Il provvedimento inglese ammetteva l'esonero dall'obbligo di prendere parte alle operazioni autorizzate delle persone che avessero espresso riserve sulla liceità dell'aborto, ma obbligava gli obiettori a partecipare ai trattamenti necessari per salvare la vita o evitare gravi danni permanenti alla salute fisica o mentale delle donne sottoposte all'interruzione di gravidanza. In Inghilterra, dove l'obiezione di coscienza sanitaria era praticata fin dai tempi della vaccinazione antivaaiolosa, l'aspetto più rilevante era l'obbligo per gli obiettori di non abbandonare una paziente che avesse un grave e urgente bisogno di assistenza.

L'introduzione dell'obiezione di coscienza¹² apriva una questione nuova nel rapporto tra medico e paziente. Nell'introduzione al *Codice di etica medica* del 1847 Bell aveva messo in luce il dovere del medico di essere disponibile alla chiamata di singoli e comunità e il codice aveva stabilito il dovere del medico di non abbandonare un malato perché incurabile. Nella versione del codice del 1912, che dopo la revisione del 1903 aveva assunto il titolo di *Principi di etica medica*, si dichiarava che il medico ha diritto di scegliere il proprio paziente, salvi i casi di emergenza; e la stessa regola compariva nelle edizioni del 1957, con la quale il codice riprendeva il suo titolo originario, e nelle successive. Del resto l'American Medical Association aveva preso posizione in merito all'aborto dopo la sentenza Roe, stabilendo che a medici, ospedali e membri del personale sanitario non si potesse chiedere di compiere atti che violassero i loro principi morali. La legalizzazione dell'aborto apriva dunque la questione della possibilità per il medico di rifiutare un trattamento richiesto da una paziente, un problema nuovo, perché i medici avevano sempre delegato a teologi, politici e giuristi la disciplina di casi che per lungo tempo avevano preferito non affrontare. Soltanto nella seconda metà del Novecento essi avevano incominciato a rivendicare la propria autonomia, pretendendo di essere giudici competenti dei casi nei quali l'aborto poteva essere una misura a tutela della donna o del nascituro. L'alleanza, nata così tra donne, che rivendicavano i propri diritti, e medici, che rivendicavano la propria competenza, si incrinava proprio quando, in Inghilterra per via legislativa e negli Stati Uniti per via giudiziaria, la liberalizzazione dell'aborto restituiva autonomia alle donne e indipendenza di giudizio ai medici. Infatti l'obiezione di coscienza toglieva alle donne la certezza di poter realizzare la propria autonomia.

La legalizzazione dell'aborto in Inghilterra e negli Stati Uniti era soltanto l'inizio, perché presto si sarebbero presentati altri casi nei quali l'obiezione di coscienza poteva essere fatta valere. Infatti conoscenze e pratiche ginecologiche si stavano rapidamente innovando, permettendo non soltanto l'interruzione della gravidanza, ma anche il suo avvio senza passare per un rapporto sessuale. La

paternità legale e affettiva poteva perciò essere separata da quella biologica e una donna poteva ottenere una gravidanza senza cercare un partner sessuale e senza conoscere il padre del proprio figlio. Fin da quando era stata legalizzata la contraccezione si era riconosciuta la separazione tra sessualità e procreazione, che di fatto era sempre esistita, ma che ora era pubblicamente ammessa e anzi raccomandata da molti come una condotta responsabile. La contraccezione e la pianificazione familiare avevano attirato la condanna di movimenti religiosi, soprattutto della chiesa cattolica, che aveva sempre dato ampio spazio alle restrizioni della sessualità, perché aveva ereditato dalla patristica e dalla scolastica il dualismo tra anima e corpo e la diffidenza per tutte le attività corporee, ben presente nei filosofi antichi. Il libero esercizio della sessualità non doveva aver corso fuori della famiglia, ma anche al suo interno doveva essere subordinato alla procreazione. Poiché non era facile richiedere pubblico riconoscimento per restrizioni fondate sulla repressione sessuale, l'obiezione contro l'aborto veniva giustificata come salvaguardia della vita, riprendendo gli orientamenti legislativi che avevano condotto al divieto di aborto, inteso come una forma di danno o di uccisione. Per mettere insieme il divieto di contraccezione e quello di aborto bisognava considerare la contraccezione un impedimento all'inizio di una vita e l'aborto l'interruzione di una vita iniziata. La condanna della contraccezione era affine alla condanna delle diverse forme di fecondazione artificiale, perché anche queste comportavano la dissociazione tra sessualità e procreazione, inversa rispetto alla contraccezione: questa infatti permette la sessualità senza procreazione, quella la procreazione senza sessualità. Ma anche in queste pratiche si scorgeva un attentato alla vita, perché esse esigono la produzione di embrioni non destinati a svilupparsi. Dietro la difesa della vita, ciò che teneva unite tutte queste istanze era la tutela di un ordine naturale, turbato dalla sessualità senza procreazione e famiglia, dalla procreazione senza sessualità, dalla generazione di un essere umano senza madre e padre legali, dall'interruzione di un processo naturale iniziato con l'atto sessuale.

Si nasce da processi molto casuali, perché casuale è l'incontro dei

genitori e il modo in cui i loro geni si mescolano, ma anche il percorso dal concepimento alla nascita è tutt'altro che deterministico. Spesso le credenze religiose riempiono gli spazi della casualità con l'intervento di una o più divinità; in particolare il cristianesimo aveva ereditato la credenza ebraica che Dio governi il mondo, e nella tradizione cristiana questa idea si era ulteriormente complicata, perché il governo divino del mondo risultava affidato alla chiesa. La comparsa di nuovi individui, dotati ciascuno di un'anima immortale e potenzialmente destinato a essere salvato, poteva sembrare casuale, dal punto di vista umano, ma soltanto perché non si conoscono i piani divini, con i quali non si deve interferire. I processi naturali devono essere lasciati a una volontà divina imperscrutabile, mentre quelli nei quali le decisioni umane hanno un peso vanno indirizzati secondo le istruzioni che la chiesa impartisce. In sostanza, nonostante la formulazione apparentemente neutrale della difesa della vita, l'obiezione di coscienza su tutto ciò che ha a che fare con la sessualità e la procreazione aveva radici in credenze religiose chiaramente identificabili, che intendevano proscrivere interventi umani in vicende governate dalla divinità secondo piani imperscrutabili.

Non sono mancate formulazioni laiche delle istanze sopra illustrate, riportate genericamente alla difesa della vita, ma soprattutto al rifiuto di quelle che sono state considerate manipolazioni della natura. Queste hanno trovato il massimo spazio quando si è profilata la possibilità di selezionare gli embrioni nel corso della fecondazione artificiale. La fecondazione di questo tipo è spesso indicata per evitare la trasmissione di malattie genetiche e in questo caso la selezione degli embrioni è essenziale. Ma, anche quando si ricorre alla fecondazione artificiale per altri motivi, poiché si producono embrioni in soprannumero, la selezione deve essere operata per evitare che sia avviata la maturazione di quelli che presentano anomalie. Queste pratiche hanno ricordato l'eugenetica, anche se si tratta di eugenetica negativa, volta a evitare menomazioni fisiche, che potrebbero costituire gravi danni per il nascituro, e non a trasmettere qualità fisiche o mentali, che possono essere considerate migliori di altre. Comunque chi ha obiettato a queste pratiche senza invocare un

principio religioso ha ritenuto che la casualità naturale sia una condizione negativa di giustizia tra le persone, nel senso che una qualsiasi selezione genetica corregge a favore di qualcuno la distribuzione puramente casuale, o quel tanto di casuale che c'è nella distribuzione delle risorse naturali di partenza. Un ragionamento di questo genere potrebbe applicarsi propriamente all'eugenetica positiva o migliorativa, come è stata anche chiamata; ma quella negativa, limitata alle malattie genetiche, viene di solito condannata, perché la si considera un passaggio verso quella positiva, con un processo continuo, senza un discrimine preciso tra l'una e l'altra; il che impedirebbe di individuare anche i punti nei quali provvedimenti di divieto e autorizzazione potrebbe intervenire.¹³ In realtà, come, nel caso della difesa della vita di ispirazione religiosa, agiva soprattutto la preoccupazione di conservare credenze e divieti tradizionali, così nelle obiezioni laiche agli interventi nella procreazione agisce spesso la diffidenza nei confronti delle pratiche suggerite da conoscenze scientifiche sofisticate e dalle tecnologie che ne derivano. Con una differenza: i divieti fondati su credenze religiose erano ispirati dalla preoccupazione di mantenere tabù sessuali e di difendere forme tradizionali di organizzazione sociale, mentre le filosofie che si propongono di porre un limite alle applicazioni scientifiche e tecniche al mondo della vita coltivano spesso atteggiamenti libertari in fatto di sesso. Gli obiettori di coscienza di ispirazione religiosa tendono a negare per esempio l'applicazione della fecondazione artificiale a coppie omosessuali o a donne singole omosessuali, mentre il riconoscimento dell'omosessualità fa parte di programmi filosofici e ideologici ispirati al rifiuto della società scientifica e tecnologica moderna.

Poiché la legalizzazione aveva fatto dell'aborto un intervento di routine, coinvolgendo équipe sanitarie, costituite da ginecologi, anestesisti e infermieri, i soggetti dell'obiezione di coscienza crescevano di numero, perché erano molte le figure che potevano rifiutarsi di collaborare a interventi che disapprovavano. Si poteva coinvolgere anche chi prestava semplici mansioni amministrative o di segreteria? Questioni di questo genere non erano poi tanto strane, se

la legge statunitense riconosceva il diritto di obiezione a istituzioni come gli ospedali, anche a quelli che ricevevano fondi pubblici. La comparsa di farmaci che potevano impedire la gravidanza apriva un nuovo fronte dell'obiezione, perché coinvolgeva direttamente i farmacisti. La vendita degli strumenti per la contraccezione non aveva sollevato grosse questioni morali da parte dei farmacisti, né la cosa era avvenuta con i farmaci anticoncezionali, tanto più che questi richiedevano la prescrizione medica, e si poteva supporre che il farmacista avesse l'obbligo di darle corso. Non era la stessa cosa con i farmaci da assumere dopo un rapporto sessuale, che potevano essere richiesti senza ricetta, perché in questo caso la collaborazione del farmacista era unica e diretta: il suo diritto di obiettare poteva essere paragonato a quello del ginecologo. E neppure la presentazione di una ricetta faceva cadere il diritto del farmacista all'obiezione, se esso era riconosciuto ai collaboratori del ginecologo.¹⁴

L'obiezione di coscienza non doveva limitarsi all'aborto, una volta che la questione si fosse impostata come difesa della vita, perché la vita entrava in questione anche quando si trattava della sua fine. La medicina poteva far sopravvivere persone che non era in grado di guarire, ma alle quali non poteva neppure assicurare condizioni accettabili di esistenza. Quando un medico doveva interrompere l'assistenza? Una volta avviata una terapia di sopravvivenza, interromperla significava uccidere una persona o lasciare che la morte sopravvenisse spontaneamente? Si poteva dire che l'interruzione di certe pratiche, per esempio di respirazione assistita, ripristinava le condizioni naturali, mentre l'interruzione di altre, per esempio di idratazione e nutrizione, significava la soppressione di un'esistenza in modo innaturale? Chiunque poteva rifiutare le cure o chiedere di essere dimesso da un ospedale; ma chi era attaccato a un respiratore poteva chiedere di essere mandato a casa, se il distacco della macchina comportava la sua morte? Messi di fronte a situazioni create dalla medicina stessa, erano proprio i medici a incontrare nuovi problemi e a domandarsi se non toccasse loro fare cose che un tempo non pensavano di fare. Anche in questo caso i medici presto non si sono più trovati soli, perché accanto ai pazienti incurabili sono

comparse le loro famiglie, ponendo subito i problemi nei termini più ardui: infatti, se con pazienti in grado di decidere era possibile invocare la libertà delle persone di disporre di se stesse, che cosa si poteva fare con pazienti privi di coscienza? Anche in questo caso, come in quello dell'aborto, le perplessità dei medici furono superate con sentenze giudiziarie o atti legislativi, aprendo così uno spazio per l'obiezione di coscienza ogni volta che i medici si trovavano di fronte a prestazioni richieste da pazienti o addirittura da cittadini che non erano ancora ammalati, ma che dettavano i modi nei quali avrebbero voluto essere trattati, se non avessero più potuto decidere. Perfino il rapporto tra medico e paziente, centrato tradizionalmente sulla lotta contro la malattia, nella ricerca della guarigione, si stava modificando, perché i problemi più difficili erano posti dalla gravidanza e dalla nascita, che non sono malattie, o dalle malattie terminali, che non si possono debellare. L'idea che compito del medico fosse la salvaguardia della vita, che nella medicina antica era alla base del patto tra medico e paziente e che la tradizione aveva ereditato, era stata menzionata nei documenti internazionali successivi alla seconda guerra mondiale, ma poi era scomparsa, perché proprio i nuovi modi di affrontare la gravidanza, la nascita e le malattie terminali escludevano che sempre e per tutti la conservazione della vita fosse il fine da perseguire a ogni costo.

I diritti negati

L'obiezione di coscienza poteva essere affrontata, come in origine era stata affrontata in campo militare, prendendo atto che esistevano persone, addette a funzioni sanitarie, le quali, per le credenze che nutrivano, non erano disposte a eseguire le mansioni che erano diventate legali. Agli obiettori al servizio militare era stato richiesto che le loro convinzioni non fossero strumentali; in compenso essi avevano ricevuto l'assicurazione che non avrebbero subito discriminazioni, anche se di fatto questa clausola non sempre era stata rispettata. Qualcosa del genere poteva essere applicato per i sanitari obiettori, anche se si trattava di condizioni molto diverse, perché l'obiezione militare si riferiva a un servizio obbligatorio, mentre quella sanitaria si riferiva a una professione liberamente scelta, che liberamente poteva essere abbandonata. Poiché ciò che valeva in linea di principio poteva creare problemi a persone che avevano scelto la professione prima che fossero rese legali prestazioni precedentemente vietate o tecnicamente impossibili, si poteva riconoscere il diritto di ricorrere all'obiezione di coscienza ai sanitari che erano entrati in servizio prima dell'emanazione delle nuove regole. Per estendere questo diritto a tutti i sanitari, si sarebbe dovuto assicurare ai cittadini, ai quali si offrivano nuove pratiche mediche, la garanzia di trovarle sempre disponibili, indipendentemente dalle convinzioni e dalle scelte dei sanitari. Ciò avrebbe comportato l'istituzione di servizi paralleli nelle comunità, negli ospedali o nelle farmacie, nei quali ci fossero obiettori. Le leggi, soprattutto quelle statunitensi, erano molto generose nella tutela degli obiettori, meno in quella dei pazienti. Mentre la legge inglese obbligava anche gli obiettori a collaborare, nei casi nei quali fosse in pericolo la vita o la salute di una donna gravida, quella americana riconosceva il diritto all'obiezione a una cerchia molto ampia di persone e addirittura a istituzioni, come gli ospedali. Quest'ultimo riconoscimento metteva chiaramente in luce il fatto che l'obiezione di coscienza era in gran parte l'adesione a indicazioni di carattere religioso.

L'obiezione di coscienza al servizio militare aveva finito con l'essere apprezzata anche da chi non la condivideva, perché gli obiettori non avevano cercato di imporre agli altri le proprie scelte e avevano subito discriminazioni. Da ultimo quella forma di obiezione era finita male, perché si era prestata a una larga simulazione di massa, ma la cosa non aveva lasciato traccia nelle sue interpretazioni culturali postume, nelle quali sopravviveva l'idea della resistenza, opposta da poche persone, all'obbligo di partecipare alla guerra e di esercitare la violenza. Le critiche originariamente rivolte agli obiettori al servizio militare, per la loro mancanza di solidarietà, erano dimenticate e sostituite con l'apprezzamento per il loro pacifismo. In questa trasfigurazione agiva l'immagine della coscienza come il luogo in cui si serbano le motivazioni autentiche delle proprie azioni, mantenute indipendenti da pressioni esterne, fonte di obbligazioni superiori a quelle imposte da qualsiasi autorità umana. Il riferimento alla legge naturale poteva essere impallidito e il contenuto della coscienza poteva essere diventato soggettivo e perfino arbitrario, dopo che la credenza nell'esistenza di una legge naturale era uscita dal novero delle credenze condivise, usate nelle decisioni pubbliche di giudici e funzionari; ma l'idea che le coscienze contenessero principi e obblighi, ai quali fosse bene attenersi, era rimasta. Si immaginava che i comportamenti umani presupponessero un sistema gerarchico di regole e credenze, dominato da principi, ai quali si pensava di non poter derogare; si poteva pensare che qualcuno sbagliasse nell'assegnare a quei principi un contenuto piuttosto che un altro, ma attenersi a principi era considerato pur sempre un tratto positivo. L'integrità era la virtù propria di chi non viene meno alle proprie convinzioni fondamentali, pronto a pagare il prezzo della propria fedeltà ai principi.

Questa interpretazione della coscienza aveva perso credito con l'obiezione di massa al servizio militare. Era un'immagine puramente filosofica della coscienza quella che ne faceva la sede di principi inderogabili, mentre di fatto già l'obiezione al servizio militare era il frutto di tradizioni religiose storicamente determinate e riconoscibili, che si erano già prestate a compromessi e mediazioni. Il pregio

autentico dei pacifisti obiettori era stata la rinuncia a imporre ad altri le proprie scelte; e alla fine anche il finto pacifismo di massa era stato un movimento liberatorio, anche se gratuito. Con l'obiezione di coscienza sanitaria tutto diventava più difficile, perché chi la praticava si proponeva non soltanto di sottrarsi a un obbligo, ma di impedire il godimento di diritti da parte di altri e di imporre precetti anche a chi non ne condivideva i principi o riconosceva l'autorità che li imponeva. L'obiezione di coscienza poteva essere praticata in modo più o meno attivo. Un medico o un farmacista poteva semplicemente rifiutare una prestazione e un'istituzione poteva non offrire prestazioni di un certo tipo, ma il medico obiettore poteva dichiarare al paziente la propria posizione, informarlo della possibilità di ottenere le prestazioni negate o addirittura indirizzarlo a sanitari o istituzioni presso i quali ottenere soddisfazione; analogamente un ospedale poteva curare il trasferimento di un ammalato presso una sede in cui ricevere il trattamento desiderato. Una versione più attiva dell'obiezione di coscienza vedeva già in questi comportamenti una partecipazione ad azioni considerate cattive e pertanto suggeriva l'astensione rigorosa da tutto ciò che avrebbe potuto aiutare un paziente. Portata all'estremo, questa interpretazione dell'obiezione di coscienza suggeriva di assumere comportamenti che contrastassero il proposito di chi intendeva avvalersi delle pratiche considerate cattive.

Le leggi americane prevedevano che la diversa disponibilità nei confronti delle pratiche concernenti la nascita e la fine della vita non dessero luogo a discriminazioni. Per analogia con l'obiezione al servizio militare sembrava che i sanitari obiettori potessero correre il pericolo di vedersi discriminati, dal momento che la loro condotta costituiva una limitazione delle prestazioni che un ospedale era autorizzato a offrire. Ci poteva anche essere il caso inverso, perché gli ospedali erano stati riconosciuti come titolari di obiezione di coscienza, sicché al loro interno si potevano trovare medici non obiettori. In realtà questo era un caso sostanzialmente teorico, perché un medico non obiettore non avrebbe incontrato conflitti in un'istituzione che preliminarmente rifiutava certi trattamenti. Il caso della doppia discriminazione poteva verificarsi negli ospedali nei quali

fossero offerte anche le prestazioni oggetto di obiezione da parte di alcuni dei suoi sanitari. Qui gli obiettori avrebbero potuto incontrare gli stessi maltrattamenti che avevano incontrato gli obiettori al servizio militare, anche quando la loro posizione era ufficialmente riconosciuta. Invece spesso è avvenuto esattamente il contrario, soprattutto in un paese come il nostro, nel quale la chiesa cattolica ha una parte importante nei servizi sanitari pubblici e privati: i medici obiettori sono spesso avvantaggiati nella carriera ospedaliera, a danno di quelli che non oppongono obiezione di coscienza. E questa discriminazione trova spesso una giustificazione proprio nel modo in cui gli obiettori intendono il ricorso alla coscienza. Se questa detta loro ciò che è giusto in assoluto, è doveroso usare tutti i mezzi possibili per evitare che essa sia disattesa e che si compia il male.

Le ambiguità proprie della coscienza emergono anche in un altro settore, in cui l'obiezione di coscienza non si presenta esplicitamente come tale e non è mai stata teorizzata. Si tratta della vita politica, soprattutto nei regimi rappresentativi. Qui il potere, almeno il potere legislativo, è esercitato da persone elette. Il rapporto tra eletti ed elettori è ampiamente discusso, ma non è ben chiaro quale sia il vincolo di fedeltà ai secondi da parte dei primi, anche perché non è ben chiaro che cosa gli elettori si aspettino dagli eletti. Di solito i candidati si presentano con programmi ai quali dovrebbero attenersi una volta eletti, ma è noto che i programmi sono spesso generici, formulati per ottenere il consenso e facilmente modificabili, invocando circostanze imprevedibili, emerse dopo l'elezione. Infine nelle democrazie moderne sono quasi sempre i partiti che formulano i programmi elettorali e che guidano l'azione degli eletti, tenendo più o meno conto del programma. Talvolta accade che i partiti lascino ai loro deputati "libertà di coscienza", cioè consentano loro di votare senza indicazione di partito o in modo difforme da questa, se c'è. In questi casi i deputati votano "come la loro coscienza detta", senza tener conto né della funzione del partito, quale tramite tra elettori ed eletti, né della volontà degli elettori, quale i singoli deputati ritengono, a torto o a ragione, di conoscere. Si è presa l'abitudine di dire che la libertà di coscienza deve essere concessa quando si tratta di

questioni “eticamente sensibili”, una brutta espressione per indicare una specie di “irritabilità” morale, simile a un malanno dermatologico. In realtà, se si osservano i fatti, si scopre che si tratta delle stesse questioni a proposito delle quali si è rivendicata l’obiezione di coscienza sanitaria e si scopre che i contenuti di coscienza in base ai quali votano i deputati sono quasi sempre, o sempre, conformi alle indicazioni della chiesa cattolica. Il richiamo alla coscienza serve solo a mettere al riparo quelle indicazioni da qualsiasi discussione pubblica e a opporre un rifiuto a qualsiasi tentativo di tener conto delle posizioni e dei diritti degli altri.

Ma c’è di peggio, perché talvolta sono considerate eticamente sensibili le questioni riguardanti la libertà personale, che emergono, per esempio, quando un corpo legislativo deve autorizzare l’arresto di un proprio membro, protetto da immunità. In questi casi viene concessa a chi deve deliberare la libertà di coscienza, cioè la possibilità di votare senza farsi condizionare da indicazioni di partito o da suggestioni esterne, facendosi scrupolo di non prendere per buono, senza riflessione, tutto ciò che potrebbe ledere i diritti fondamentali di una persona. Ritorna qui l’immagine della coscienza come tribunale interiore, da cui sono esclusi interessi e perturbazioni, che potrebbero alterare il giudizio. Mai come in questi casi emerge il carattere fittizio del richiamo alla coscienza, perché mai come in questi casi il comportamento di coloro i quali si richiamano alla coscienza è infallibilmente prevedibile in base ai loro interessi, tutt’altro che interiori. È questo l’ultimo stadio della scala di finzioni, lungo la quale l’uso della coscienza si degrada.

Capitolo primo

- ¹ Peter Brock, *The Quaker Peace Testimony 1660 to 1914*, Sessions Book Trust, York 1990.
- ² Ralph L. Ketcham, *Conscience, War, and Politics in Pennsylvania, 1755-1757*, «The William and Mary Quarterly», III Series, XX, 1963, pp. 416-39.
- ³ Jared Sparks, *The Writings of George Washington*, Boston 1834, vol. IV, p. 282.
- ⁴ *The Writings of George Washington*, a cura di John C. Fitzpatrick, vol. 26, U.S. Government Printing Office, Washington dc 1931, p. 389.
- ⁵ Sparks, *The Writings of George Washington* cit., p. 282.
- ⁶ *Journal of the Continental Congress*, a cura di Worthington Chauncey Ford, Gaillard Hunt, John Clement Fitzpatrick e Roscoe R. Hill, U.S. Government Printing Office, Washington dc 1904-1937, vol. II, p. 187.
- ⁷ *Constitution of Pennsylvania*, 1776, VIII.
- ⁸ *Constitution of New York*, 1777, XL.
- ⁹ James Madison, *Amendments Offered in Congress by June 8, 1789*; Philip B. Kurland e Ralph Lerner, *The Founders' Constitution*, vol. I, chap. 14, doc. 50, University of Chicago Press, Chicago, 1987; Michael Kammen (a cura di), *The Origins of the American Constitution: A Documentary History*, Penguin Books, New York 1986; Helen E. Veit *et al* (a cura di), *Creating the Bill of Rights: The Documentary Record from the First Federal Congress*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1991; Irving Brant, *The Bill of Rights: It's Origin and Meaning*, The Bobbs Merrill Company Inc., Indianapolis 1965.
- ¹⁰ *Constitution of Pennsylvania* cit., II.
- ¹¹ *Constitution of New Jersey*, 1776, XVIII.
- ¹² *Ivi*, Premessa e XVIII.

- ¹³ *Constitution of Pennsylvania* cit., II.
- ¹⁴ *Constitution of Maryland*, 1776, XI.
- ¹⁵ *Virginia Declaration of Rights*, 1776, 16.
- ¹⁶ *Constitution of New York* cit., Premessa.
- ¹⁷ *Constitution of New Hampshire*, 1784, art. 4.
- ¹⁸ *Constitution of New York* cit., XXXVIII.
- ¹⁹ *Constitution of Massachusetts*, 1780, art. 2.
- ²⁰ James M. Stayer, *Anabaptists and the Sword Including "Reflections and Retractions"*, Coronado Press, Lawrence 1976; Peter Brock, *Freedom from Violence: Sectarian Pacifism from the Middle Ages to the Great War*, University of Toronto Press, Toronto 1991; Id., *Against the Draft: Essays on Conscientious Objection from the Radical Reformation to the Second World War*, University of Toronto Press, Toronto 2006.
- ²¹ Juan Luis Vives, *De Communionem rerum ad Germanos inferiores*, 1535. Cfr. J. A. Fernández-Santamaría, *The Theater of Man: J. L. Vives on Society*, «Transactions of the American Philosophical Society», New Series, LXXXVIII, 1998, pp. 1-209.
- ²² Juan Luis Vives, *De Europae dissidiis et bello Turcico*, 1526; *De conditione vitae Christianorum sub Turca*, 1526; *De Europae statu ac tumultibus*, 1522; Erasmo, *Utilissima consultatio de bello Turcis inferendo*, 1530; Maria Cytowska, *Erasme et les Turcs*, «Eos», LXII, 1974, pp. 311-21; M. G. Heath, *Erasmus and War Against the Turks*, in *Acta conventus neo-Latini Turonensis*, a cura di Jean-Claude Margolin, Vrin, Paris 1980, pp. 991-99. Ronald G. Musto, *Just Wars and Evil Empires: Erasmus and the Turks*, Italica Press, New York 1991; Fred R. Dallmayr, *A War Against the Turks? Erasmus on War and Peace*, University of Notre Dame, Notre Dame 2002.

* Ove non diversamente indicato, le traduzioni dei brani citati sono a cura dell'Autore.

Capitolo secondo

¹ John Alexander Stewart, *The Myths of Plato*, Macmillan, London 1905; Perceval Frutiger, *Les mythes de Platon*, Alcan, Paris 1930; Luc Brisson, *Plato the Mythmaker*, University of Chicago Press, Chicago 1998; Kathryn A. Morgan, *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

² Nella *Repubblica* (II, 359d) il testo tràdito, che ancora Proclo leggeva, menzionava «l'antenato del lido Gige», come se Platone volesse riferirsi non a Gige, re di Lidia della fine del VII secolo a.C., ma appunto a un suo antenato, a proposito del quale Erodoto nelle *Storie* (I, 8-13) aveva raccontato un episodio che presenta aspetti vicini alla leggenda platonica. Infatti, secondo Erodoto, il re lido Candaule, convinto di aver sposato la donna più bella di tutte, aveva chiesto a Gige, una sua guardia del corpo, di guardarla, di nascosto, mentre si spogliava. La moglie di Candaule però se ne accorse e costrinse Gige a uccidere suo marito. Si è molto discusso se Platone avesse in mente il testo di Erodoto e se, appunto per dare una versione compatibile con quella erodotea, avesse voluto riferirsi a un antenato di Gige. Sennonché, in un altro luogo della *Repubblica* (X, 612b), Platone parla dell'«anello di Gige»; perciò i codici recenti hanno corretto «l'antenato del lido Gige» in «Gige, l'antenato del re lido», mentre gli editori moderni tendono a espungere «Gige», inteso come una glossa. Sarebbe così possibile supporre che Platone si riferisca a un mitico antenato dei re lidi, anteriore a Gige o a Gige stesso, anche lui antenato di re lidi. Il racconto di Platone ha in comune con quello erodoteo il tema dell'invisibilità, anche se Erodoto non ne fa l'effetto di una magia, perché il suo Gige si rende invisibile nascondendosi dietro una porta lasciata socchiusa da Candaule. In proposito cfr. Kirby Flower Smith, *The Tale of Gyges and the King of Lydia*, «The American Journal of Philology», XXIII, 1902, pp. 261-82 e pp. 361-87; Id., *The Literary Tradition of Gyges and Candaules*, «The American Journal of Philology», XLI, 1920, pp. 1-37; Marc Shell, *The Ring of Gyges*, «Mississippi Review», XVII, 1989, pp. 21-84; Andrew Laird, *Ringling the Changes on*

Pygges: *Philosophy and the Formation of Fiction in Plato's Republic*, «The Journal of Hellenic Studies», CXXI, 2001, pp. 12-29.

³ Platone, *Repubblica* I, 351c.

⁴ Eschilo, *Prometeo* 309-310.

⁵ Senofonte, *Memorabili* IV, II, 24-25.

⁶ Platone, *Fedro* 229e.

⁷ Id., *Filebo* 19c, 48c-e.

⁸ Id., *Leggi* XI, 923a.

⁹ Id., *Alcibiade I* 133b-c.

¹⁰ Id., *Timeo* 34b.

¹¹ Id., *Apologia di Socrate* 21b.

¹² Id., *Fedro* 235c.

¹³ Democrito B 297 DK.

¹⁴ Saffo, 37 Diehl.

¹⁵ Eschilo, *Coefore* 216.

¹⁶ Jean Defradas, *Les thèmes de la propagande delphique*, Les Belles Lettres, Paris 1954; Edward G. Ballard, *Socratic Ignorance. An Essay on Platonic Self-Knowledge*, Nijhoff, The Hague 1965; Pierre Courcelle, *Connais-toi toi-meme; de Socrate à Saint Bernard*, 3 voll., Etudes Augustiniennes, Paris 1974-1975, [trad. it. *Conosci te stesso. Da Socrate a San Bernardo*, Vita e Pensiero, Milano 2001]; Dan Avnon, *Know Thyself: Socratic Companionship and Platonic Community*, «Political Theory», XXIII, 1995, pp. 304-29; W. Thomas Schmid, *Socratic Moderation and Self-Knowledge*, «Journal of the History of Philosophy», XXI, 1983, pp. 339-48; Richard McKim, *Socratic Self-Knowledge and "Knowledge of Knowledge" in Plato's Charmides*, «Transactions of the American Philological Association», CXV, 1985, pp. 59-77; Charles L. Griswold, *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, Yale University Press,

New Haven 1986; Sara L. Rappe, *Socrates and Self-Knowledge*, «Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science», XXVIII, 1995, pp. 1-24; Paul Stern, *Tyranny and Self-Knowledge: Critias and Socrates in Plato's Charmides*, «The American Political Science Review», XCIII, 1999, pp. 399-412.

¹⁷ Martin Kähler, *Das Gewissen: die Entwicklung seiner Namen und seines Begriffes*, 1. Hälfte: «Altertum und Neues Testament», Fricke, Halle, 1878; Julius Stenzel, *Zur Entwicklung des Geistesbegriffes in der griechischen Philosophie*, «Die Antike», I, 1925, pp. 244-72; Friedrich Zucker, *Syneidesis-Conscientia Ein Versuch zur Geschichte des sittlichen Bewußtseins im griechischen sittlichen und im griechisch.-römischen Altertum*, Fischer, Jena 1928; Joachim Boehme, *Die Seele und das Ich im Homerischen Epos*, Teubner, Berlin 1929; H. Osborne, *SYNESIS and SYNEIDESIS*, «The Classical Review», XLV, 1931, pp. 8-10; Id., *ΕΥΝΕΙΔΗΣΙΣ*, «The Journal of Theological Studies», XXXIII, 1931, pp. 167-79; Kurt von Fritz, *Noûs and noeîn in the Homeric Poems*, «Classical Philology», XXXVIII, pp. 79-93, 1943; Id., *Noûs, noeîn, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras): Part I. From the Beginnings to Parmenides*, «Classical Philology», XL, 1945, pp. 223-42; Id., *Noûs, noeîn, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras): Part II. The Post-Parmenidean Period*, «Classical Philology», XLI, 1946, pp. 12-34; Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Claassen and Goverts, Hamburg 1946, [trad. it. *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino 1963]; Farrand Sayre, *The Conscience in Antiquity*, «The Classical Journal», XLV, 1950, pp. 326-29; Eric Robertson Dodds, *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1951 [trad. it. *I greci e l'irrazionale*, La Nuova Italia, Firenze 1959]; Thomas B. L. Webster, *Some Psychological Terms in Greek Tragedy*, «The Journal of Hellenic Studies», LXXVII, 1957, pp. 149-54; Rodolfo Mondolfo, *La comprensione del soggetto umano nella cultura antica*, La Nuova Italia, Firenze 1958; Adrian Stokes, *Greek Culture and the Ego*, Tavistock, London 1958; Marcel Detienne e Jean-Pierre Vernant, *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*, Flammarion, Paris 1974 [trad. it. *Le*

astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia, Laterza, Bari 1978]; Robert Renehan, *The Greek Anthropocentric View of Man*, «Harvard Studies in Classical Philology», LXXXV, 1981, pp. 239-59; Tilman Krischer, *Noûs, noeîn, nóema*, «Glotta», LXII, 1984, pp. 141-49; Shirley Darcus Sullivan, *Psychological and Ethical Ideas. What Early Greek Say*, Mnemosyne, Supplementum CXLIV, Brill, Leiden-New York 1989; Rossana Stefanelli, *Nóos, ovvero la 'via' del pensiero*, «Glotta», LXXXV, 2009, pp. 217-63.

¹⁸ Plutarco, *Adv. Colotem, Moralia* 1118c, *De philosophia* 1 Ross.

¹⁹ Diogene Laerzio II, 5, 23 (7), 2 Ross.

²⁰ Platone, *Protagora* 342a-343b.

²¹ Clemente Alessandrino, *Stromata* 1.14.60.3, 3 Ross.

²² *Ibid.*

²³ Porfirio in Stobeo 3.21.26, 3 Ross.

²⁴ Aristotele, *Fisica* VII, 2, 244b28-245a1. Cfr. Klaus Oehler, *Aristotle on Self-Knowledge*, «Proceedings of the American Philosophical Society», CXVIII, 1974, pp. 493-506.

²⁵ Aristotele, *De anima* III, 2, 425b12.

²⁶ Id., *Metafisica* XII, 9, 1074b35-36.

²⁷ Id., *De anima* III, 2, 425b12-15.

²⁸ *Ivi*, III, 2, 425b16-17.

²⁹ *Ivi*, III, 2, 425b17-25.

³⁰ Id., *Etica Nicomachea* IX, 9, 1170a, 29 - b3.

³¹ *Ivi*, IX, 9, 1170b7.

³² Id., *De anima* I, IV, 408b, 4-18.

³³ Id., *Metafisica* XII, 10, 1075a11-15.

³⁴ *Ivi*, XII, 9, 1074b17-18.

- ³⁵ *Ivi*, 9, 1074b18-20.
- ³⁶ *Ivi*, 9, 1074b35-37.
- ³⁷ *Ivi*, 9, 1074b38-1075a5.
- ³⁸ Euripide, *Oreste* 396.
- ³⁹ Osborne, *SYNESIS and SYNEIDESIS* cit., p. 9.
- ⁴⁰ Euripide, *Oreste* 397-398.
- ⁴¹ Omero, *Odissea* X, 515.
- ⁴² E non da *syneimi*, come riteneva Platone (*Cratilo* 412a).
- ⁴³ Bruno Snell, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, «Philologische Untersuchungen», XXIX, 1924, p. 40 e sgg.
- ⁴⁴ Eva Tsitsibakou-Vasalos, *Gradations of Science. Modern Etymology Versus Ancient. Nestor: Comparisons and Contrasts*, «Glotta», LXXIV, 1997-1998, pp. 126-32.
- ⁴⁵ Democrito, B 181 DK.
- ⁴⁶ *Ivi*, B 297 DK.
- ⁴⁷ Isocrate, *A Demonico* 16.
- ⁴⁸ Id., *Nicocle* 59.
- ⁴⁹ Id., *A Filippo* 79.
- ⁵⁰ Demostene, *Corona* 110.
- ⁵¹ Senofonte, *Apologia* 24.
- ⁵² Isocrate, *Nicocle* 59.
- ⁵³ Id., *A Filippo* 79.
- ⁵⁴ Platone, *Simposio* 216b.
- ⁵⁵ Id., *Repubblica* I, 331a.

- ⁵⁶ Cicerone, *Pro Sexto Roscio Amerino* 62.
- ⁵⁷ *Ivi*, 63.
- ⁵⁸ *Ivi*, 65.
- ⁵⁹ *Ivi*, 66.
- ⁶⁰ *Ivi*, 67.
- ⁶¹ Id., *Pro Milone* 61.
- ⁶² Id., *Topica* 18.
- ⁶³ *Ivi*, 50.
- ⁶⁴ *Ivi*, 51.
- ⁶⁵ *Ivi*, 52.
- ⁶⁶ Plutarco, *Vite parallele. Cicerone* 35, 5.
- ⁶⁷ Cicerone, *Pro Milone* 61.
- ⁶⁸ *Ivi*, 83.
- ⁶⁹ Cicerone, *II Filippica* 114.
- ⁷⁰ Cicerone esponeva la favola di Gige in *De officiis* III, 38-39.
- ⁷¹ Cicerone, *De legibus* I, 40-41.
- ⁷² Id., *De natura deorum* III, 85.
- ⁷³ Don E. Marietta Jr., *Conscience in Greek Stoicism*, «Numen», XVII, 1970, pp. 176-87.
- ⁷⁴ Cicerone, *Tusculanae Disputationes* IV, 38.
- ⁷⁵ *Ivi*, 45.
- ⁷⁶ Lucrezio, *De rerum natura* III, 1018.
- ⁷⁷ *Ivi*, IV, 1135.
- ⁷⁸ *Ivi*, VI, 393.

- ⁷⁹ Cicerone, *De finibus honorum et malorum* I, 50.
- ⁸⁰ *Ivi*, II, 53.
- ⁸¹ Id., *Tusculanae Disputationes* IV, 46.
- ⁸² *Ivi*, IV, 53.
- ⁸³ Id., *De senectute* 9.
- ⁸⁴ Id., *Tusculanae Disputationes* IV, 45.
- ⁸⁵ Id., *De legibus* I, 58.
- ⁸⁶ *Ivi*, I, 59.
- ⁸⁷ Polibio, *Storie* XVIII, 43, 13.
- ⁸⁸ Osborne, *SYNESIS and SYNEIDESIS* cit., pp. 9-10.
- ⁸⁹ Marietta Jr., *Conscience in Greek Stoicism* cit., p. 178.
- ⁹⁰ Filone, *Quod Deterious Potiori Insidiari Soleat* 23.
- ⁹¹ Id., *De Opificio Mundi* 128.
- ⁹² Id., *Quod Deus Immutabilis Sit* 128.
- ⁹³ Id., *In Flaccum* 7.
- ⁹⁴ Id., *De Decalogo* 87.
- ⁹⁵ *Sapienza* XVII, 10.
- ⁹⁶ Dionigi di Alicarnasso, *De Thucydide* VIII, 3.
- ⁹⁷ Diodoro Siculo, *Biblioteca Storica* IV, 65, 7.
- ⁹⁸ Giuseppe Flavio, *Contro Apione* II, 218.
- ⁹⁹ Id., *Antichità* XVI, 4, 2.
- ¹⁰⁰ Id., *Guerra giudaica* I, 453.
- ¹⁰¹ Seneca, *De clementia* I, I, 1.
- ¹⁰² *Ivi*, I, I, 1.

- ¹⁰³ *Ivi*, I, I, 2.
- ¹⁰⁴ Id., *De vita beata* XX, 5.
- ¹⁰⁵ Id., *De beneficiis* II, XXXIII, 2.
- ¹⁰⁶ *Ivi*, II, XXXIII, 3.
- ¹⁰⁷ *Ivi*, IV, XII, 3.
- ¹⁰⁸ *Ivi*, IV, XXI, 1.
- ¹⁰⁹ Epitteto, *Manuale* 34.
- ¹¹⁰ Marco Aurelio VI, 30.
- ¹¹¹ Apuleio, *Metamorphoseon libri* III, 3, 7, p. 76. Le traduzioni dei testi di Apuleio sono tratti dall'edizione delle *Metamorfosi*, Einaudi, Torino 2010.
- ¹¹² *Ivi*, III, 4, 2, p. 78.
- ¹¹³ *Ivi*, III, 7, 4, p. 80.
- ¹¹⁴ *Ivi*, VII, 9, 2, p. 234.
- ¹¹⁵ *Ivi*, 9, 2, p. 236.

Capitolo terzo

¹ Nell'età di Domiziano Dione di Prusa descriveva Corinto come una città affollata di viaggiatori, commercianti, ambasciatori, ma anche pellegrini (Orazioni 37,8).

² Sull'ebraismo ellenizzato e sulla presenza delle dottrine di Filone a Corinto, dove Paolo potrebbe aver trovato interpretazioni del cristianesimo diverse da quelle che egli proponeva, cfr. Jacques Dupont, *Gnosis: La connaissance religieuse dans les épîtres de Saint Paul*, Gabalda, Paris 1949; Ulrich Wilckens, *Weisheit und Torheit: Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1. Kor 1 und 2*, Mohr Siebeck, Tübingen 1959; John Coolidge Hurd, *The Origins of 1 Corinthians*, spck, London 1965; Walter Schmithals, *Gnosticism in Corinth: An Investigation of the Letters to the Corinthians*, Abingdon, Nashville 1971; Martin Winter, *Pneumatiker und Psychiker in Korinth: zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von 1. Kor. 2, 6-3, 4*, Elwert, Marburg 1975; Birger Albert Pearson, *The PNEUMATIKOS-PSYCHIKOS Terminology in 1 Corinthians*, Scholars Press, Missoula 1973; Gerd Liidemann, *Opposition to Paul in Jewish Christianity*, Fortress, Minneapolis 1989; Ben Witherington, *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, Eerdmans, Grand Rapids 1995; Abraham J. Malherbe, *Paul and the Popular Philosophers*, Fortress Press, Minneapolis 1989; Bruce Winter, *Philo and Paul among the Sophists*, Cambridge University Press, Cambridge 1997; Sigurd Grindheim, *Wisdom for the Perfect: Paul's Challenge to the Corinthian Church (1 Corinthians 2:6-16)*, «Journal of Biblical Literature», CXXI, 2002, pp. 689-709; Trevor J. Burke e J. Keith Elliott (a cura di), *Paul and the Corinthians. Studies on a Community in Conflict. Essays in Honour of Margaret Thrall*, Brill, Leiden 2003; J. R. Harrison, *In Quest of the Third Heaven: Paul & His Apocalyptic Imitators*, «Vigiliae Christianae», LVIII, 2004, pp. 24-55; Richard A. Horsley, *PNEUMATIKOS vs. PSYCHIKOS: Distinctions of Spiritual Status among the Corinthians*, «Harvard Theological Review», LXIX, 1976, pp. 269-88; *Wisdom and Spiritual Transcendence at Corinth:*

³ Paolo, *Corinzi II* 11, 4.

⁴ *Ivi*, 11, 5.

⁵ *Ivi*, 10, 2.

⁶ *Ivi*, 1, 12.

⁷ Hans-Joachim Eckstein, *Der Begriff Syneidesis bei Paulus. Eine neutestamentlich-exegetische Untersuchung zum Gewissenbegriff*, Mohr, Tübingen 1983; Jacques Dupont, *Syneidesis: aux origines de la notion chrétienne de conscience morale*, «*Studia Hellenistica*», V, 1948, pp. 119-53; Claude Anthony Pierce, *Conscience in the New Testament: A Study of Syneidesis in the New Testament*, Allenson, Chicago 1955; Johannes Stelzenberger, *Syneidesis im Neuen Testament*, Schöningh, Paderborn 1961; Krister Stendahl, *The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West*, «*Harvard Theological Review*», LVI, 1963, pp. 199-215; Peder Borgen, *Philo, John, and Paul: New Perspectives on Judaism and Early Christianity*, Scholars Press, Atlanta 1987; Philip Bosman, *Conscience in Philo and Paul: A Conceptual History of the Synoida Word Group*, Mohr Siebeck, Tübingen 1996, 2003; David T. Runia, *Philo in Early Christian Literature: A Survey*, Fortress Press, Minneapolis 1993; Id., *Conscience in Philo and Paul*, «*Journal for the Study of Judaism: in the Persian Hellenistic and Roman Period*», XXXVI, 2005, p. 90; Gerald Downing, *Conscience in Philo and Paul: A Conceptual History of the Synoida Word Group*, «*Journal for the Study of the New Testament*», XXVII, 2005, pp. 101.

⁸ Paolo, *Corinzi II* 1, 12.

⁹ *Ivi*, 3, 2.

¹⁰ *Ivi*, 3, 3.

¹¹ Platone, *Teeteto* 191c-e.

¹² Paolo, *Corinzi II* 4, 2.

¹³ *Ivi*, 5, 11.

¹⁴ *Ivi*, 5, 12.

¹⁵ Paolo, *Romani* 2, 16. Il testo reca *euangélion*.

¹⁶ *Ivi*, 2, 13. Paolo distingueva tra “giusti” (*dikaioi*) e “giustificati” (*dikaiothésantai*).

¹⁷ *Ivi*, 2, 12.

¹⁸ *Ivi*, 2, 14.

¹⁹ *Ivi*, 2, 15.

²⁰ Id., *Corinzi I* 8, 1.

²¹ Il significato e la pratica della circoncisione erano discussi anche tra gli ebrei. Filone insisteva sul suo significato simbolico, ma riteneva che essa dovesse essere effettivamente eseguita, mentre non mancava chi, proprio facendo valere il valore simbolico, ammetteva che si potesse evitare di effettuarla. Cfr. Neil J. McEleney, *Conversion, Circumcision and the Law*, «New Testament Studies», XX, 1973, pp. 319-41; John Nolland, *Uncircumcised Proselytes?*, «Journal for the Study of Judaism», XII, 1981, pp. 173-94; Richard D. Hecht, *Philo's Interpretation of Circumcision*, in *Nourished with Peace: Studies in Hellenistic Judaism in Memory of S. Sandmel*, a cura di Frederik Edward Greenspan, Earle Hilgert e Burton Lee Mack, Scholars Press, Chico 1984, pp. 51-79.

²² Michel Coune, *Le problème des idolothytes et l'éducation de la syneidêsis*, Secrétariat des Recherches de Science religieuse, Paris 1963; Willis Wendell Lee, *Idol Meat in Corinth: The Pauline Argument in 1 Corinthians 8 and 10*, Scholars Press, Chico 1985; Alex T. Cheung, *Idol Food in Corinth: Jewish Background and Pauline Legacy*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1999; E. Coye Still III, *Paul's Aims Regarding eidolôthuta: A New Proposal for Interpreting 1 Corinthians 8:1-11:1*, «Novum Testamentum», XLIV, 2002, pp. 333-43.

²³ *Atti degli apostoli* 11, 1.

²⁴ *Ivi*, 13, 46.

- ²⁵ *Ivi*, 15, 22.
- ²⁶ Paolo, *Corinzi I* 8, 7.
- ²⁷ *Ivi*, 8, 1.
- ²⁸ *Ivi*, 8, 8.
- ²⁹ *Ivi*, 8, 1-3.
- ³⁰ *Ivi*, 8, 9.
- ³¹ *Ivi*, 8, 7-12.
- ³² *Ivi*, 9, 1.
- ³³ *Ivi*, 9, 4.
- ³⁴ *Ivi*, 10, 27-29.
- ³⁵ *Ivi*, 10, 23.
- ³⁶ *Ivi*, 10, 25.
- ³⁷ *Ivi*, 9, 19.
- ³⁸ *Ivi*, 9, 20-22.
- ³⁹ *Ivi*, 10, 32.
- ⁴⁰ Matteo 17, 24-27.
- ⁴¹ *Id.*, 18, 1.
- ⁴² Paolo, *Corinzi I* 11, 16.
- ⁴³ *Id.*, *Romani* 9, 1-3.
- ⁴⁴ *Ivi*, 13, 1-7.
- ⁴⁵ *Id.*, *Timoteo I* 1, 18-19.
- ⁴⁶ *Ivi*, 3, 8.
- ⁴⁷ *Ivi*, 1, 3-4.
- ⁴⁸ *Ivi*, 4, 1-3.

- ⁴⁹ *Ivi*, 3, 8-9.
- ⁵⁰ *Ivi*, 1, 5.
- ⁵¹ *Id.*, *Timoteo II* 1, 3.
- ⁵² *Id.*, *Tito* 1, 15.
- ⁵³ *Id.*, *Ebrei* 9, 11.
- ⁵⁴ Paolo, *Ebrei* 10, 2-4.
- ⁵⁵ *Ivi*, 22.
- ⁵⁶ *Ivi*, 13, 18.
- ⁵⁷ Pietro I 3, 16, 21.
- ⁵⁸ *Didaché* IV.
- ⁵⁹ *Atti degli apostoli* 10.
- ⁶⁰ *Ivi*, 11, 1-3.
- ⁶¹ *Luca* 3,14.
- ⁶² *Luca* 7.1-10; *Matteo* 8.5-13.
- ⁶³ *Matteo* 27.54; *Marco* 15.39; *Luca* 23.47. Qui il centurione si accontenta di riconoscere che Gesù era «giusto».
- ⁶⁴ S. Vernon McCasland, *Soldiers on Service: The Draft among the Hebrews*, «Journal of Biblical Literature», LXII, 1943, pp. 59-60, 70-71.
- ⁶⁵ Giuseppe Flavio, *Antichità giudaiche* XIV, 190-264, XVI, 162-73.
- ⁶⁶ Leonard Victor Rutgers, *Roman Policy Towards the Jews: Expulsions from the City of Rome During the First Century*, «Classical Antiquity», XIII, 1994, p. 57.
- ⁶⁷ *Ivi*, p. 58, n. 7.
- ⁶⁸ Andrew J. Schoenfeld, *Sons of Israel in Caesar's Service: Jewish Soldiers in the Roman Military*, «Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies», XXIV, 2006, pp. 115-26.

⁶⁹ McCasland, *Soldiers on Service* cit., p. 65.

⁷⁰ Paolo, *Corinzi I* 7.17.

⁷¹ Id., *Romani* 13.1.

⁷² Roland Herbert Bainton, *Christian Attitudes Toward War and Peace*, Scribner, New York 1938 [trad. it. *Il cristiano, la guerra, la pace: rassegna storica e valutazione critica*, Gribaudo, Torino 1968]; John Howard Yoder, *The Christian Witness to the State*, Faith and Life Press, Newton 1964; Id., *The Original Revolution; Essays on Christian Pacifism*, Herald Press, Scottdale 1971; Id., *Nevertheless: The Varieties of Religious Pacifism*, Herald Press, Scottdale 1971; Id., *The Politics of Jesus; Vicit Agnus Noster*, Eerdmans, Grand Rapids 1972; Id., *What Would You Do? A Serious Answer to a Standard Question*, Herald Press, Scottdale 1983; Id., *When War Is Unjust: Being Honest in Just-War Thinking*, Orbis, Maryknoll 1996; Richard Hays, *The Moral Vision of the New Testament-Community, Cross New Creation: A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*, HarperSanFrancisco, San Francisco 1996; Robert G. Clouse, *The Christian Church and Peace Through the Centuries*, in *A Peace Reader*, a cura di E. Morris Sider e Luke Keefer Jr., Evangel, Nappanee 2002.

⁷³ J. Daryl Charles, *Pacifists, Patriots, or Both?: Second Thoughts on Pre-Constantinian Early-Christian Attitudes Toward Soldiering and War*, «Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture», XIII, 2010, p. 22, che ha ripreso Adolf von Harnack, *Militia Christi: die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, Mohr, Tübingen 1905 [trad. it. *Militia Christi. La religione cristiana e il ceto militare nei primi tre secoli*, Epos, Palermo 2004]; Louis J. Swift, *The Early Fathers on War and Military Service*, Glazier, Wilmington 1983; John Helgeland, Robert J. Daly e J. Patout Burns, *Christians and the Military: The Early Experience*, Fortress, Minneapolis 1985.

⁷⁴ L'interpretazione classica delle persecuzioni è ancora quella di Geoffrey de Ste. Croix, *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodox*, a cura di Michael Whitby e Joseph Streeter, Oxford University Press, Oxford 2006. Cfr. Martin Goodman, *Trajan and the Origins of Roman*

Hostility to the Jews, «Past & Present», 182, 2004, pp. 3-29.

⁷⁵ Giustino, *Apologia I* XVII, 3.

⁷⁶ Atenagora, *Supplica per i cristiani* XXXVII, 1.

⁷⁷ *Ivi*, 2.

⁷⁸ *Ivi*, 3.

⁷⁹ Eusebio di Cesarea, *Historia Ecclesiastica* III, 16.

⁸⁰ *I Epistola di Clemente* 37.

⁸¹ Giustino, *Dialogo con Trifone* 110, 55.

⁸² James F. Childress, *Moral Discourse about War in the Early Church*, «The Journal of Religious Ethics», XII, 1984, p. 3.

⁸³ Lattanzio, *Divinae Institutiones* V, 18.

⁸⁴ Alan Kreider, *Military Service in the Church Orders*, «The Journal of Religious Ethics», XXXI, 2003, pp. 415-42.

⁸⁵ Tertulliano, *Apologeticum* 5; *Ad Scapulam* 4; Eusebio, *Historia Ecclesiastica* V, 5.

⁸⁶ *Id.*, *De corona militis* I.

⁸⁷ Cfr. le rassegne in Peter Brock, *The Military Question in the Early Church: A Selected Bibliography of a Century's Scholarship, 1888-1987*, University of Toronto, Toronto 1988; David G. Hunter, *A Decade of Research on Early Christians and Military Service*, «Religious Studies Review», XVIII, 1992, pp. 87-94 e *The Christian Church and the Roman Army in the First Three Centuries*, in *The Church's Peace Witness*, a cura di Marlin E. Miller e Barbara Nelson Gingerich, Eerdmans, Grand Rapids 1994, pp. 161-81.

⁸⁸ Questa tesi è stata sostenuta soprattutto dallo storico protestante John Helgeland di cui cfr. *Christians and the Roman Army A.D. 173-337*, «Church History», XLIII, 1974, pp. 149-63; *Christians and the Roman Army from Marcus Aurelius to Constantine*, in *Aufstieg und*

Niedergang der Romischen Welt, II, Prinzipat, a cura di Hildegard Temporini e Wolfgang Haase, Walter de Gruyter, Berlin 1979, pp. 724-834 e, in collaborazione con Robert J. Daly e J. Patout Burns, *Christians and the Military* cit.

⁸⁹ Questa tesi è stata sostenuta soprattutto dallo storico cattolico Louis J. Swift, di cui cfr. *War and the Christian Conscience I: The Early Years*, in *Aufstieg und Niedergang der Romischen Welt*, II, Prinzipat, e *The Early Fathers on War* cit.

⁹⁰ Origene, *Contra Celsum* V, 33; III, 7.

⁹¹ *Ivi*, VIII, 73.

⁹² *Ivi*, VIII, 73.

⁹³ Eusebio, *Historia Ecclesiastica* VII, 15.

⁹⁴ *Acta Maximilliani* 2.1-3.

⁹⁵ Ambrogio, *Epistole*, XVIII.

⁹⁶ *Ivi*, XVII, 1.

⁹⁷ II Maccabei IV, 7-18.

⁹⁸ Ambrogio, *Epistolae*, LVII, 10.

⁹⁹ *Ivi*, 4.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ *Ivi*, XL.

¹⁰⁴ *Ivi*, LI.

¹⁰⁵ Agostino, *La città di Dio* I, XVII.

¹⁰⁶ *Ivi*, I, XIX, 3.

¹⁰⁷ *Ivi*, I, XXII, 1.

- ¹⁰⁸ *Ivi*, V, XII, 5.
- ¹⁰⁹ *Ivi*, V, XIII.
- ¹¹⁰ *Ivi*, V, XIII.
- ¹¹¹ *Ivi*, V, XII, 4.
- ¹¹² *Ivi*, XI, XII.
- ¹¹³ Giustiniano, *Institutiones* l. I, tit. II.
- ¹¹⁴ Agostino, *Contra Faustum* XXII, 2.
- ¹¹⁵ *Ivi*, 5.
- ¹¹⁶ *Ivi*, 74.
- ¹¹⁷ *Ivi*, 75.
- ¹¹⁸ Id., *Epistolae* 185, 1.2.
- ¹¹⁹ *Ivi*, 2.6.
- ¹²⁰ *Ivi*, 2.11.
- ¹²¹ *Ivi*, 2.6.

Capitolo quarto

- ¹ Clemens Papa, *Epistola tertia*. *Patrologia latina*, vol. CXXX, col. 48A.
- ² Alexander Primus Papa, *Decreta*. *Patrologia latina*, vol. CXXX, col. 94A.
- ³ Clemens Papa, *Epistola quarta*. *Patrologia latina*, vol. CXXX, col. 57B.
- ⁴ *Ordo de celebrando concilio*. *Patrologia latina*, vol. CXXX, col. 14B.
- ⁵ *Ivi*, vol. CXXX, col. 14C.
- ⁶ Clemens Papa, *Epistola prima ad Jacobum*. *Patrologia latina*, vol. CXXX, col. 33B.
- ⁷ Anacletus Papa, *Epistola*. *Patrologia latina*, vol. CXXX, col. 74B.
- ⁸ *Ivi*, vol. CXXX, col. 62A-C.
- ⁹ Clemens Papa, *Epistola prima ad Jacobum*. *Patrologia latina*, vol. CXXX, col. 34D.
- ¹⁰ Evaristus Papa, *Epistola*. *Patrologia latina*, vol. CXXX, col. 86B.
- ¹¹ Lucius Papa, *Decreta*. *Patrologia latina*, vol. CXXX, col. 169B.
- ¹² Julius Papa, *Epistola increpatoria ad Orientales episcopos pro causis Athanasii, et excessibus contra Romanam Ecclesiam*. *Patrologia latina* vol. CXXX, col. 618B.
- ¹³ *Concilium Toletanum Quartum XXI*. *Patrologia latina*, vol. CXXX, col. 471B.
- ¹⁴ Clemens Papa, *Canones Apostolorum XV*. *Patrologia latina*, vol. CXXX, col. 16C.
- ¹⁵ *Ivi*, XXXV. *Patrologia latina*, vol. CXXX, col. 18A.
- ¹⁶ *Ivi*, XXXVI. *Patrologia latina*, vol. CXXX, col. 18A.
- ¹⁷ Graziano, *Concordia discordantium canonum*, Pars I, distinctio XXV,

pars III, § 3.

¹⁸ *Ivi*, distinctio XLV, pars IV, caput XVIII.

¹⁹ *Ivi*, Pars I, distinctio XXX, pars I, caput VIII.

²⁰ *Ivi*, Pars I, distinctio XXXIII, pars IV, caput VII.

²¹ *Ivi*, Pars I, distinctio XLVII, pars IV, caput X.

²² *Ivi*, Pars I, distinctio LXXXII, pars II, caput III.

²³ *Ivi*, Pars II, Causa I, Quaestio IV, pars III, caput XII.

²⁴ Knut Wolfgang Nörr, *Zur Stellung des Richters im gelehrten Prozess der Frühzeit: Iudex secundum allegata, non secundum conscientiam iudicat*, Beck, München 1967; Richard M. Fraher, *Conviction According to Conscience: The Medieval Jurists' Debate Concerning Judicial Discretion and the Law of Proof*, «Law and History Review», VII, 1989, pp. 23-88; Laura Ikins Stern, *Public Fame in the Fifteenth Century*, «The American Journal of Legal History», XLIV, 2000, pp. 198-222; Finbarr McAuley, *Canon Law and the End of the Ordeal*, «Oxford Journal of Legal Studies», XXVI, 2006, pp. 473-513.

²⁵ Graziano, *Concordia discordantium canonum*, Pars II, Causa XII, Quaestio I, pars III, caput X.

²⁶ Abelardo, *Ethica* I, 41.

²⁷ *Ivi*, I, 5.

²⁸ *Ivi*, I, 57.

²⁹ *Ivi*, I, 34.

³⁰ Maurice de Gandillac, *Intention et loi dans l'éthique d'Abélard* in *Pierre Abélard, Pierre le Vénérable: Les Courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XIIe siècle*, a cura di Rene Louis, Jean Jolivet e Jean Chatillon, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1975, pp. 585-601; Robert Blomme, *La Doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XIIe siècle*, Publications universitaires de Louvain, Louvain 1958;

Philippe Delhay, *Quelques points de la morale d'Abélard*, «Sapientiae doctrina», XVIII, 1980, pp. 38-60; Peter King, *Abelard's Intentionalist Ethics*, «The Modern Schoolman», LXXII, 1995, pp. 213-31; Jean Porter, *Responsibility, Passion, and Sin: A Reassessment of Abelard's Ethics*, «The Journal of Religious Ethics», XXVIII, 2000, pp. 367-94; István P. Bejczy e Richard G. Newhauser, *Virtue and Ethics in the Twelfth Century*, Brill, Leiden 2005.

³¹ Paolo, *Romani* 2, 14-15.

³² Id., *Colossesi* 2, 16.

³³ Ambrogio, *In Epistolam Beati Pauli ad Romanos* 2. 14-15, *Patrologia latina*, vol. XVII, col. 71A-C.

³⁴ Ezechiele I, 4-5.

³⁵ *Ivi*, I, 10.

³⁶ Girolamo, *Commentariorum in Ezechielem* I, *Patrologia latina*, vol. XXV, col. 21A [2].

³⁷ *Ivi*, col. 22A [3].

³⁸ Origene, *Omèlie su Ezechiele* 1, 16. Cfr. Origène, *Homèlies sur Ézéchiël* a cura di Marcel Borret, Éditions du Cerf, Paris 1989.

³⁹ Ambrogio, *De verginitate* XVIII, 114; *De Abraham* II, 8, 54.

⁴⁰ Girolamo, *Commentariorum in Ezechielem* I, PL vol. XXV, col. 22A-B [3].

⁴¹ Gregorio di Nazianzo, *Orationes* 28, 28.

⁴² Robert A. Greene, *Synderesis, the Spark of Conscience, in the English Renaissance*, «Journal of the History of Ideas», LII, 1991, p. 197, n. 4.

⁴³ Paolo, *Corinzi* I, 2, 11. Cfr. Heinrich Appel, *Die Lehre der Scholastiker von der Synteresis*, Volckmann & Jerosch, Rostock 1891; Odon Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, 6 voll., Abbaye du Mont César, Louvain 1942-1960; Jacques de Blic, *Conscience ou Synderese*, «Revue d'ascétique et de mystique», XXV, 1949, pp. 146-57; Åke

Petzäll, *La syndérèse: de l'Aigle d'Ezéchiel à la conscience morale par le Commentaire de Saint Jérôme*, «Theoria», XX, 1954, pp. 64-77; Stelzenberger, *Syneidesis im Neuen Testament* cit.; Id., *Syneidesis, Conscientia, Gewissen; Studie zum Bedeutungswandel eines moraltheologischen Begriffes*, Schönningh, Paderborn 1963; Timothy C. Potts, *Conscience in Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1980; Robert A. Greene, *Instinct of Nature: Natural Law, Synderesis, and the Moral Sense*, «Journal of the History of Ideas», LVIII, 1997, pp. 173-98; Douglas Kries, *Origen, Plato, and Conscience ("synderesis") in Jerome's Ezekiel Commentary*, «Traditio», LVII, 2002, pp. 67-83.

⁴⁴ Girolamo, *Commentariorum in Ezechielem* I, *Patrologia latina*, vol. XXV, col. 22B.

⁴⁵ Pietro Lombardo, *Sententiae* II d. 39, 3.

⁴⁶ Girolamo, *Commentariorum in Ezechielem* I, *Patrologia latina*, vol. XXV, col. 15A-16A.

⁴⁷ Paolo, *Romani* 7, 1.

⁴⁸ *Ivi*, 7, 4.

⁴⁹ *Ivi*, 7, 5-6.

⁵⁰ «Che diremo dunque? La legge è peccato? No» (Paolo, *Romani* 7, 7).

⁵¹ Paolo, *Romani* 7, 8-13.

⁵² *Ivi*, 7, 14.

⁵³ *Ivi*, 7, 15-20.

⁵⁴ Pietro Lombardo, *Sententiae* II d. 39, 3.

⁵⁵ Greene, *Synderesis, the Spark of Conscience, in the English Renaissance* cit., pp. 198-99.

⁵⁶ Christian Trottman, *Vers la contemplation: études sur la syndérèse et les modalités de la contemplation de l'Antiquité à la Renaissance*, Champion, Paris 2007.

- ⁵⁷ Greene, *Instinct of Nature* cit., pp. 180.
- ⁵⁸ *Digesto* I, 1, 1, 3-4.
- ⁵⁹ Greene, *Instinct of Nature* cit., p. 174, n. 1.
- ⁶⁰ *Digesto* I, 1, 1, 9,-11.
- ⁶¹ Isidoro, *Etymologiae* V, 4.
- ⁶² Robert A. Greene, *The Origin, Definition, Assimilation and Endurance of instinctu naturae in Natural Law Parlance—From Isidore and Ulpian to Hobbes and Locke*, «History of European Ideas», XXXVI, 2010, pp. 361-74.
- ⁶³ Id., *Instinct of Nature* cit., pp. 179.
- ⁶⁴ Sulla ripresa dell'immagine dell'auriga cfr. Pierre J. Payer, *Prudence and the Principles of Natural Law: A Medieval Development*, «Speculum», LIV, 1979, p. 56, n. 4.
- ⁶⁵ S. Bernardi, *Opera*, 2, 76.
- ⁶⁶ François Dingjan, *Discretio: Les Origines patristiques et monastiques de la doctrine sur la prudence chez saint Thomas d'Aquin*, van Gorcum Assen, 1967; Ralph McInerny, *Prudence and Conscience*, «The Thomist», XXXVIII, 1974, pp. 291-305; Payer, *Prudence and the Principles of Natural Law* cit., pp. 55-70; Daniel Mark Nelson, *The Priority of Prudence: Virtue and Natural Law in Thomas Aquinas and the Implications for Modern Ethics*, Pennsylvania State University Press, University Park 1992.
- ⁶⁷ Cicerone, *De inventione* II, 160.
- ⁶⁸ Gerard Verbeke, *The Presence of Stoicism in Medieval Thought*, The Catholic University of America Press, Washington dc 1984.
- ⁶⁹ Abelardo, *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, a cura di Rudolf Thomas, Stuttgart 1970, p. 117, linea 2033.
- ⁷⁰ Philippus Cancellarius, *Summa de bono*, a cura di Nikolaus Wicki, Francke, Berne 1985, pp. 192-205.

⁷¹ Guglielmo di Auxerre, *Summa aurea* L. II, Tract. X, Cap. III, ed. a cura di Jean Ribailier, Édition du Centre de la Recherche Scientifique, Paris, Liber II, Tomus I, p. 278; L. III, Tract. XX, ed. Ribailier, Liber III, tomus I, p. 389.

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ivi*, p. 299.

⁷⁴ *Ivi*, pp. 301-02.

⁷⁵ *Ivi*, pp. 379.

⁷⁶ *Ivi*, p. 302.

⁷⁷ *Ivi*, L. III, Tract. XVIII, pp. 369. Cfr. Stanley B. Cunningham, *Albertus Magnus on Natural Law*, «Journal of the History of Ideas», XXVIII, 1967, p. 482.

⁷⁸ Odon Lottin, *Le droit naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, Beyart, Bruges 1926.

⁷⁹ Stanley B. Cunningham, *Albertus Magnus on Natural Law*, «Journal of the History of Ideas», XXVIII, 1967, p. 494; Rudolf Weigand, *Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irnerius bis Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus*, Hueber, München 1967.

⁸⁰ Cunningham, *Albertus Magnus on Natural Law* cit., p. 489; Jean Porter, *Contested Categories: Reason, Nature, and Natural Order in Medieval Accounts of the Natural Law*, «The Journal of Religious Ethics», XXIV, 1996, pp. 207-32.

⁸¹ Cunningham, *Albertus Magnus on Natural Law* cit., p. 479.

⁸² Alberto Magno, *De bono* 5.1.1 sol. (*Opera omnia*, a cura di Heinrich Kühle, Carlos Feckes, Bernhard Geyer, Wilhelmo Kübel, Monasterii Westfalorum, Aschendorff 1951, vol. XXVIII, 263, linea 22b).

⁸³ *Ivi*, p. 274, linea 27.

⁸⁴ *Ivi*, p. 266, linea 42.

- ⁸⁵ *Ivi*, p. 230.
- ⁸⁶ Id., *De homine* 63, 1, 3 (*Opera omnia*, a cura di August Borgnet, Vivès, Paris 1896, vol. XXXV, pp. 539, 543); *De homine* 71, 1 (*ivi*, p. 593).
- ⁸⁷ *Ivi*, 72.1, p. 599.
- ⁸⁸ *Ibid.*
- ⁸⁹ Id., *De bono* 4.1.4, sol., p. 234, linea 29. Cfr. Pierre J. Payer, *Prudence and the Principles of Natural Law* cit., pp. 61-67.
- ⁹⁰ Tommaso, *Super sententiis* II, d. 7, q. 1, a. 2, arg. 3.
- ⁹¹ Pietro Lombardo, *Liber sententiarum* II, d. VII, 1.
- ⁹² Tommaso, *Super sententiis* II, d. 24, q. 2, a. 3, arg. 2.
- ⁹³ *Ivi*, II, d. 24, q. 2, a. 3, s. c. 1.
- ⁹⁴ *Ivi*, II, d. 24, q. 2, a. 3, ad 3.
- ⁹⁵ *Ivi*, II, d. 24, q. 2, a. 3, ad 4.
- ⁹⁶ *Ivi*, II, d. 24, q. 2, a. 4, co.
- ⁹⁷ *Ivi*, II, d. 39, q. 3, a. 1, co.
- ⁹⁸ *Ivi*, II, d. 39, q. 3, a. 2, ad 5.
- ⁹⁹ *Ivi*, II, d. 40, q. 1, a. 2, s. c. 2.
- ¹⁰⁰ *Ivi*, IV, d. 18, q. 2, a. 2, qc. 1 co.
- ¹⁰¹ *Ivi*, IV, d. 17, q. 3, a. 3, qc. 2 arg. 2.
- ¹⁰² *Ivi*, IV, d. 17, q. 3, a. 3, qc. 5 ad 2.
- ¹⁰³ Id., *Summa theologia* Ia IIae, q. 96, a. 4, co.
- ¹⁰⁴ Douglass C. Langston, *The Spark of Conscience: Bonaventure's View of Conscience and Synderesis*, «Franciscan Studies», LIII, 1993, pp. 79-95; Id., *Conscience and Other Virtues. From Bonaventure to MacIntyre*, Pennsylvania State University Press, University Park 2001.

¹⁰⁵ Greene, *Instinct of Nature* cit., p. 186, che rinvia a Potts, *Conscience in Medieval Philosophy* cit., p. 93.

¹⁰⁶ Bonaventura da Bagnorea, *Itinerarium mentis in Deum* I, 6. Greene, *Synderesis, the Spark of Conscience, in the English Renaissance* cit., p. 199.

¹⁰⁷ Bonaventura da Bagnorea, *In librum Sententiarum* II d. 39, art. 2, qu. 1, *Opera omnia*, Quaracchi, vol. II, 1885, p. 910. Cunningham, *Albertus Magnus on Natural Law* cit., p. 491.

¹⁰⁸ Greene, *Instinct of Nature* cit., p. 187.

¹⁰⁹ Bonaventura da Bagnorea, *In librum Sententiarum* cit., p. 910. Greene, *Instinct of Nature* cit., p. 187; Potts, *Conscience in Medieval Philosophy* cit., p. 116.

¹¹⁰ Patrick Lee, *Permanence of the Ten Commandments: St. Thomas and His Modern Commentators*, «Theological Studies», XLII, 1981, pp. 422-43; John Boler, *Aquinas on Exceptions in Natural Law*, in *Aquinas's Moral Theory: Essays in Honor of Norman Kretzmann*, a cura di Scott MacDonald ed Eleonore Stump, Cornell University Press, Ithaca 1999, pp. 161-204.

¹¹¹ William J. Courtenay, *Capacity and Volition: A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Lubrina, Bergamo 1990; Henri P. F. Mercken, *Necessity and the Moral Order: Scotus's Interpretation of the Lex Naturae in the Perspective of Western Philosophical Ethics*, in *John Duns Scotus: Renewal of Philosophy* a cura di Egbert P. Bos, Rodopi, Amsterdam 1998, pp. 171-82; Henri Veldhuis, *Ordained and Absolute Power in Scotus' Ordinatio I 44*, «Vivarium», XXXVIII, 2000, pp. 222-30; Hannes Möhle, *Scotus's Theory of Natural Law*, in *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, a cura di Thomas Williams, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 312-31; Antonie Vos, *The Scotian Notion of Natural Law*, «Vivarium», XXXVIII, 2006, pp. 197-221; Matthew Levering, *God and Natural Law: Reflections on Genesis 22*, «Modern Theology», XXIV, 2008, pp. 151-77; Id., *Biblical Natural Law: A Theocentric and Teleological Approach*,

Oxford University Press, Oxford 2008; Carl Ledsham, *Love, Power and Consistency: Scotus' Doctrines of God's Power, Contingent Creation, Induction and Natural Law*, «Sophia», XLIX, 2010, pp. 557-75.

¹¹² Hannes Möhle, *Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus: Eine philosophische Grundlegung*, Aschendorff, Münster 1995; Fergus Kerr, *After Aquinas: Versions of Thomism*, Blackwell, Oxford 2002; Thomas M. Osborne Jr., *Love of Self and Love of God in Thirteenth-Century Ethics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2005.

¹¹³ Duns Scoto, *Ordinatio* III, d. 37.

¹¹⁴ *Ivi*, II, d. 39.

¹¹⁵ *Ivi*, IV, d. 46, q. 1.

¹¹⁶ Emmanuel Perrier, *Duns Scotus Facing Reality: Between Absolute Contingency and Unquestionable Consistency*, «Modern Theology», XXI, 2005, pp. 619-43.

¹¹⁷ Guglielmo d'Occam, *Sententiae* I, d. 1, q. 6, B, E-F.

¹¹⁸ *Ivi*, I, d. 1, q. 6, F.

¹¹⁹ Peter A. Kwasniewski, *William of Ockham and the Metaphysical Roots of Natural Law*, «The Aquinas Review», XI, 2004, pp. 1-84.

¹²⁰ Guglielmo d'Occam, *Sententiae*, III, q. 13, C.

¹²¹ Giovanni Gerson, *De theologia mystica*, Consideratio XIV (*Opera Omnia* a cura di Louis Ellies Du Pin, Amsterdam 1706, Olms, Hildesheim 1987, tomo III, col. 373 A-B; *Oeuvres complètes* a cura di Palémone Glorieux, Desclée, Paris, vol V, 1963, p. 260). I due trattati che compongono il *De theologia mystica* (quello *Speculativus* e quello *Practicus*) furono composti tra il 1402 e il 1407 e furono pubblicati nel 1408; ma cfr. anche il sermone *Jacob autem* (*Opera omnia*, 1987, tomo III, Colonna 1357; *Oeuvres complètes* a cura di Palémone Glorieux, Desclée, Paris, vol V, 1963, p. 9); *Collectorium super magnificat*, tract. 7 (*Opera omnia*, 1987, tomo IV, Colonna 489; *Oeuvres complètes*, 1971, vol VIII, p. 298).

¹²² Michael G. Baylor, *Action and Person: Conscience in Late Scholasticism and the Young Luther*, Brill, Leiden 1977, cap. 3.

Capitolo quinto

- ¹ Erasmo, *Enchiridion Militis Christiani* III.
- ² *Ivi*, IX, XI, XIII, XIV.
- ³ Id., *Colloquia*, I, “Convivium profanum”.
- ⁴ Id., *Colloquia*, II “Epicureus”.
- ⁵ Baylor, *Action and Person* cit.; Harold Joseph Berman, *Conscience and Law: The Lutheran Reformation and the Western Legal Tradition*, «Journal of Law and Religion», V, 1987, pp. 177-202; Randall C. Zachman, *The Assurance of Faith: Conscience in the Theology of Martin Luther and John Calvin*, Fortress Press, Minneapolis 1993. Vera J. Camden, “Most Fit for a Wounded Conscience”. *The Place of Luther’s “Commentary on Galatians” in Grace Abounding*, «Renaissance Quarterly», L, 1997, pp. 819-49.
- ⁶ Lutero, *Werke*, B. 7, Weimar 1987, p. 833.
- ⁷ Id., *ivi*, B. 6, Weimar 1888, p. 414.
- ⁸ *Ivi*, p. 432.
- ⁹ Calvino, *Institution de la religion chrétienne*, II, VIII, 1.
- ¹⁰ *Ivi*, I, III, 2.
- ¹¹ *Ivi*, II, VIII, 3.
- ¹² *Ivi*, III, IV, 13.
- ¹³ *Ivi*, III, X, 1.
- ¹⁴ *Ibid.*
- ¹⁵ *Ivi*, III, XVII, 1.
- ¹⁶ *Ivi*, III, XIX, 8.
- ¹⁷ *Ivi*, III, XIX, 11. Calvino citava *Romani* 15,1 e *1 Corinzi* 8, 9.

- ¹⁸ *Ivi*, III, XIX, 15.
- ¹⁹ *Ibid.*
- ²⁰ *Ibid.*
- ²¹ *Ivi*, III, XIX, 16.
- ²² Paolo, *Romani* 13, 1, 5.
- ²³ Calvino, *Institution de la religion chrétienne* cit., III, XIX, 15.
- ²⁴ *Ivi*, II, VIII, 51.
- ²⁵ *Ivi*, II, VII, 7.
- ²⁶ *Ivi*, III, II, 16.
- ²⁷ *Ibid.*
- ²⁸ *Ivi*, IV, X, 5.
- ²⁹ *Ivi*, IV, X, 6.
- ³⁰ *Ivi*, IV, X, 22.
- ³¹ *Ivi*, IV, X, 31.
- ³² *Ivi*, IV, X, 32.
- ³³ *Ibid.*
- ³⁴ Lutero, *Werke*, B. 7, cit., p. 838.
- ³⁵ David Joris, *Een suyverlijcke bewijsreden*, citato da Roland Bainton, *David Joris. Wiedertdufer und Kampferfür Toleranz im 16. Jahrhundert*, Heinsius, Leipzig 1937, p. 80.
- ³⁶ Sébastien Châteillon, *Conseil à la France desolée*, 1562, pp. 31-32, a cura di Marius F Valkhoff, Droz, Genève, 1967, pp. 35-36.
- ³⁷ Montaigne, *Essais* II, 19.
- ³⁸ *Ibid.*
- ³⁹ *Ivi*, II, 16.

⁴⁰ *Ivi*, III, 1.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ivi*, III, 9.

⁴³ *Ivi*, III, 1.

⁴⁴ *Ivi*, II, 16.

⁴⁵ *Ivi*, II, 17.

⁴⁶ Dal 1594 al 1597 erano stati pubblicati i primi cinque libri dell'opera di Hooker, riedita nel 1604, 1611 (con l'aggiunta di un quinto libro), 1617, 1622, 1632 e 1638. Dall'imponente lascito di Hooker, il vescovo Lancelot Andrewes e l'arcivescovo James Ussher, ai quali era stato affidato, avevano pubblicato, nel 1648 e nel 1651, un sesto e un ottavo libro della *Ecclesiastical Politie*. Cfr. William J. Torrance Kirby, *A Companion to Richard Hooker*, Brill, Leiden 2008.

⁴⁷ Sulle diverse immagini di Hooker si è aperta un'ampia discussione, per la quale cfr. Charles Jasper Sisson, *The Judicious Marriage of Mr. Hooker and the Birth of "The Laws of Ecclesiastical Polity"*, Cambridge University Press, Cambridge 1940; Anthony Milton, *Catholic and Reformed: The Roman and Protestant Churches in English Protestant Thought, 1600-1640*, Cambridge University Press, Cambridge 1995; Arthur Stephen McGrade (a cura di), *Richard Hooker and the Construction of Community*, Medieval & Renaissance Texts & Studies, Tempe 1997; Diarmaid MacCulloch, *Richard Hooker's Reputation*, «The English Historical Review», CXVII, 2002, pp. 773-812; Michael Brydon, *The Evolving Reputation of Richard Hooker, 1600-1714*, Oxford University Press, Oxford 2006, recensita da William J. Torrance Kirby in «Journal of Anglican Studies», VI, 2008, pp. 246-48, oltre alle molte opere dedicate da Torrance Kirby a Hooker, in particolare *The Theology of Richard Hooker in the Context of the Magisterial Reformation*, Princeton Theological Seminary, Princeton 2000; *Richard Hooker and the English Reformation*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2003.

⁴⁸ Jessica Martin, *Walton's Lives: Conformist Commemorations and the*

Rise of Biography, Oxford University Press, Oxford 2001.

⁴⁹ Richard Bauckham, *Hooker, Travers and the Church of Rome in the 1580s*, «Journal of Ecclesiastical History», XXIX, 1978, pp. 37-50.

⁵⁰ *The Works of Richard Hooker with an Account of His Life and Death* by Isaac Walton, a cura di John Keble, 7a ed. rivista da R. W. Church e F. Paget, Clarendon Press, Oxford 1888, vol. I, pp. 94-95.

⁵¹ Walter Travers, *Ecclesiasticae Disciplinae et Anglicanae Ecclesiae ab illa Aberrationis plena e Verbo Dei et dilucida Explicatio*, 1573, tradotta in inglese da Thomas Cartwright nel 1574 con il titolo *A Full and Plaine Declaration of Ecclesiasticall Discipline owt off the Word off God, and off the Declininge of the Churches off England from the same*. Cfr. Peter G. Lake, *Moderate Puritans and the Elizabethan Church*, Cambridge University Press, Cambridge 1982; *Calvinism and the English Church, 1570-1635*, «Past & Present», 114, 1987, pp. 32-76; *Anglicans and Puritans? Presbyterianism and English Conformist Thought from Whitgift to Hooker*, Allen & Unwin, London 1988; Christopher M. Dent, *Protestant Reformers in Elizabethan Oxford*, Oxford University Press, Oxford 1983; Jonathan Wright, *The World's Worst Worm: Conscience and Conformity during the English Reformation*, «The Sixteenth Century Journal», XXX, 1999, pp. 113-33.

⁵² *The First Book of Discipline*, 1560, I “The Explication of the First Head”.

⁵³ Walter Howard Frere e Charles Edward Douglas (a cura di), *Puritan Manifestoes. A Study of the Origin of the Puritan Revolt*. With a reprint of *The Admonition to the Parliament and Kindred Documents, 1572*, Society for promoting christian knowledge, London 1907, p. 14.

⁵⁴ *Ivi*, p. 33.

⁵⁵ *Ivi*, p. 36.

⁵⁶ *Ivi*, p. 105.

⁵⁷ *Ivi*, p. 106.

⁵⁸ Karl Gunther ed Ethan H. Shagan, *Protestant Radicalism and Political Thought in the Reign of Henry VIII*, «Past & Present», 194, 2007, p. 57.

⁵⁹ *The Works of Richard Hooker* cit., vol. I, p. 94.

⁶⁰ *Ivi*, p. 95.

⁶¹ *Ivi*, p. 96.

⁶² *Ivi*, p. 97.

⁶³ *Ivi*, p. 159.

⁶⁴ *Ivi*, p. 202.

⁶⁵ *Ivi*, pp. 262-63.

⁶⁶ *Ivi*, p. 326.

⁶⁷ *Ivi*, pp. 326-27.

⁶⁸ *Ivi*, p. 327.

⁶⁹ *Ivi*, p. 87.

⁷⁰ *Ivi*, p. 284.

⁷¹ Kevin Sharpe, *Private Conscience and Public Duty in the Writings of Charles I*, «The Historical Journal», XL, 1997, p. 648. Di Sharpe cfr. anche *Private Conscience and Public Duty in the Writings of James VI and I*, in *Public Duty and Private Conscience in Seventeenth-Century England*, a cura di John Morrill, Paul Slack e Daniel Woolf, Clarendon Press, Oxford 1993 e *Remapping Early Modern England: The Culture of Seventeenth-Century Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

⁷² Giacomo I, *Basilicon Doron*, I, in *Political Works of James I*, a cura di Charles Howard McIlwain. Harvard University Press, Cambridge 1918, p. 16.

⁷³ *Ivi*, p. 6.

⁷⁴ *Ivi*, p. 7.

⁷⁵ *Ivi*, pp. 7-8.

⁷⁶ *Ivi*, p. 17.

⁷⁷ Kenneth Fincham (a cura di), *The Early Stuart Church, 1603-1642*, Stanford University Press, Stanford 1993; James Doelman, *King James I and the Religious Culture of England*, Brewer, Cambridge 2000; Bryan D. Spinks, *Sacraments, Ceremonies and the Stuart Divines: Sacramental Theology and Liturgy in England and Scotland, 1603-1662*, Ashgate, Aldershot 2002.

⁷⁸ *Eikon Basilike*, Noring, London 1904, 2.

⁷⁹ *Ivi*, 1.

⁸⁰ *Ivi*, 6.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ivi*, 11.

⁸³ *Ivi*, 14.

⁸⁴ *Ivi*, 15.

⁸⁵ *Ivi*, 16.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ivi*, 17.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *The Petition of the House of Commons, which Accompanied the Remonstrance of the State of the Kingdom, when It Was Presented to His Majesty at Hampton Court, December 1, 1641*. Samuel Rawson Gardiner, *The Constitutional Documents of The Puritan Revolution: 1625-1660*, Clarendon Press, Oxford 1889, pp. 206-07.

⁹⁰ *Ivi*, p. 229.

⁹¹ *The King's Answer to the Petition Accompanying the Grand Remonstrance, December 23, 1641*; Gardiner, *The Constitutional*

Documents cit., p. 234.

⁹² *His Maiesties Declaration to All His Loving Subjects of August 12. 1642*, in *Basilika: The Workes of King Charles the Martyr*, James Flesher for R. Royston, London 1662, vol. II, pp. 77, 149, 159.

⁹³ *Charles I in 1646: Letters of King Charles I to Queen Eenrietta Maria*, a cura di John Bruce, Camden Society, London 1856, Lettera LV, p. 71.

⁹⁴ *The Works of King Charles I*, London 1662, vol. I, pp. 172.

⁹⁵ John Haket, *Scrinia Reserata. A Memorial Offer'd to the Great Deserving of John Williams*, Lowndes, London, 1693, p. 161.

⁹⁶ Sharpe, *Private Conscience and Public Duty in the Writings of Charles I* cit., pp. 658-59.

⁹⁷ *The Heads of the Proposals Offered by the Army XII-XIII*, Arthur Sutherland Pigott Woodhouse, *Puritanism and Liberty, Being the Army Debates (1647-9)*, University of Chicago Press, Chicago 1951, p. 424.

⁹⁸ *Letter of Charles I to the Speaker of the House of Lords* (November 17, 1647), Gardiner, *The Constitutional Documents* cit., p. 329.

⁹⁹ *A Representation from the Army* (June 14. 1647), Woodhouse, *Puritanism and Liberty* cit., pp. 404-05.

¹⁰⁰ *Agreement of the People* October 28, 1647, IV e IV, 1, Don Marion Wolfe, *Leveller Manifestoes of the Puritan Revolution*, Humanities Press, New York 1967, p. 227.

¹⁰¹ *Agreement of the People*, January 15, 1648, Don Marion Wolfe, *Leveller Manifestoes* cit., pp. 348-49.

¹⁰² *An Agreement of the Free People of England* May the 1. 1649, Wolfe, *Leveller Manifestoes* cit., p. 401 [trad. it. in Vittorio Gabrieli (a cura di), *Puritanesimo e libertà: dibattiti e libelli*, Einaudi, Torino 1956, pp. 153-54].

¹⁰³ William Walwyn, *Liberty of Conscience: Or the Sole Means to Obtaine Peace and Truth*, 1643, p. 3.

- ¹⁰⁴ Id., *The compassionate Samaritane*, 1644, pp. 6-7.
- ¹⁰⁵ *Ivi*, p. 7.
- ¹⁰⁶ *Ivi*, p. 8.
- ¹⁰⁷ *Ivi*, p. 11.
- ¹⁰⁸ Roger Williams, *The Bloudy Tenent of Persecution*, 1644, p. 3.
- ¹⁰⁹ *Ibid.*
- ¹¹⁰ *Ivi*, pp. 3-4.
- ¹¹¹ *Ivi*, p. 4.
- ¹¹² *Ibid.*
- ¹¹³ *Ibid.*
- ¹¹⁴ *Ivi*, p. 3.
- ¹¹⁵ *Ivi*, p. 4.
- ¹¹⁶ *Ivi*, p. 96 e pp. 42-43.

¹ Kevin Sharpe e Peter Lake (a cura di), *Culture and Politics in Early Stuart England*, Stanford University Press, Stanford 1993; Gerard Reedy, *The Bible and Reason: Anglicans and Scripture in Late Seventeenth-Century England*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1985; Reid Barbour, *The Caroline Church Heroic: The Reconstruction of Epic Religion in Three Seventeenth-Century Communities*, «Renaissance Quarterly», L, 1997, pp. 771-818; Julian Davies, *The Caroline Captivity of the Church: Charles I and the Remoulding of Anglicanism, 1625-1641*, Oxford University Press, Oxford 1992; Jean-Louis Quantin, *The Church of England and Christian Antiquity: The Construction of a Confessional Identity in the 17th Century*, Oxford University Press, Oxford 2009; Hugh Trevor-Roper, *Archbishop Laud, 1573-1645*, Macmillan, London 1940, 3a ed. Macmillan, Basingstoke 1988; Id., *Catholics, Anglicans, and Puritans: Seventeenth Century Essays*, Secker & Warburg, London 1987, University of Chicago Press, Chicago 1988; Martin I. J. Griffin, *Latitudinarianism in the Seventeenth Century Church of England*, Brill, Leiden 1992; W. M. Spellman, *The Latitudinarians and the Church of England, 1660-1700*, University of Georgia Press, Athens 1993; Sarah Mortimer, *Reason and Religion in the English Revolution: The Challenge of Socinianism*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.

² Robert R. Orr, *Reason and Authority: The Thought of William Chillingworth*, Oxford 1967; Gerald R. Cragg, *Freedom and Authority: A Study of English Thought in the Early Seventeenth Century*, Westminster Press, Philadelphia 1975; Barbara Shapiro, *Probability and Certainty in Seventeenth-Century England: A Study of the Relationships Between Natural Science, Religion, History, Law, and Literature*, Princeton University Press, Princeton 1983; *A Culture of Fact: England, 1550-1720*, Cornell University Press, Ithaca 2000; Joseph M. Levine, *From Tradition to History: Chillingworth to Gibbon*, in *Historians and Ideologies: Essays in Honor of Donald R. Kelley*, a cura di Anthony T.

Grafton e John H. M. Salmon, University of Rochester Press, Rochester 2001, pp. 181-210.

³ J. C. Hayward, *The Mores of Great Tew: Literary, Philosophical and Political Idealism in Falkland's Circle*, University of Cambridge, Cambridge 1982; Richard Ollard, *Clarendon and His Friends*, Hamilton, London 1987.

⁴ Jason Philip Rosenblatt, *Renaissance England's Chief Rabbi: John Selden*, Oxford University Press, Oxford 2006; Achsah Guibbory, *Christian Identity, Jews, and Israel in 17th-Century England*, Oxford University Press, Oxford 2010.

⁵ Frederick C. Beiser, *The Sovereignty of Reason: The Defense of Rationality in the Early English Enlightenment*, Princeton University Press, Princeton 1996.

⁶ Martin Bucer, *De regno Christi Iesu seruatoris nostri, Libri II: Ad Eduardum VI. Angliae, Annis Abhinc Sex Scripti: non solum Theologis atque Iurisperitis profuturi, uerum etiam cunctis Rempub. bene & feliciter administraturis cognitu cumprimis necessarij*, Per Ioannem Oporinum, Basileae 1557.

⁷ Eivion Owen, *Milton and Selden on Divorce*, «Studies in Philology», XLIII, 1946, pp. 233-57.

⁸ Arthur Sewell, *Milton and the Mosaic Law*, «The Modern Language Review», XXX, 1935, pp. 13-18.

⁹ Arthur Barker, *Christian Liberty in Milton's Divorce Pamphlets*, «The Modern Language Review», XXXV, 1940, pp. 153-61; David Hawkes, *The Politics of Character in John Milton's Divorce Tracts*, «Journal of the History of Ideas», LXII, 2001, pp. 141-60.

¹⁰ Milton, *Areopagitica: A Speech for the Liberty of Unlicensed Printing to the Parliament of England, The Prose Works*, a cura di Rufus Wilmot Griswold, Moore, Philadelphia 1847, vol. I, p. 173.

¹¹ Platone, *Repubblica* III, 401b-c.

- ¹² Milton, *Areopagitica* cit., p. 173.
- ¹³ *Ibid.*
- ¹⁴ *Ibid.*
- ¹⁵ *Ivi*, p. 174.
- ¹⁶ *Ibid.*
- ¹⁷ *Ibid.*
- ¹⁸ *Ivi*, p. 177.
- ¹⁹ Stephen B. Dobranski e John Peter Rumrich (a cura di), *Milton and Heresy*, Cambridge University Press, Cambridge 1998; Sharon Achinstein ed Elizabeth Sauer (a cura di), *Milton and Toleration*, Oxford University Press, Oxford 2007; Benjamin Myers, “Following the Way Which Is Called Heresy”: *Milton and the Heretical Imperative*, «Journal of the History of Ideas», LXIX, 2008 pp. 375-93.
- ²⁰ Milton, *On the New Forcers of Conscience under the Long Parliament*, in *Poetic Works of John Milton*, a cura di Henry Charles Beeching, Clarendon Press, Oxford 1900, p. 97.
- ²¹ Milton, *Areopagitica* cit., p. 190.
- ²² John Spurr, *The Restoration Church of England, 1646-1689*, Yale University Press, New Haven 1991.
- ²³ John Locke, *Two Tracts on Government*, a cura di Philip Abrams, Cambridge University Press, Cambridge 1967, p. 242 [trad. it. *Sulla tolleranza*, a cura di Carlo Augusto Viano, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 65].
- ²⁴ *The Great Question Concerning Things Indifferent in Religious Worship: Briefly Stated and Tendred to the Consideration of All Sober and Impartial Men*, London 1660.
- ²⁵ *Question: Whether the Civil Magistrate May Lawfully Impose and Determine the Use of Indifferent Things to Religious Worship*, ora in Locke, *Two Tracts on Government* cit.

- ²⁶ Locke, *Two Tracts on Government* cit., p. 121 [trad. it. p. 11].
- ²⁷ *Ivi*, p. 135 [trad. it. p. 25].
- ²⁸ *Ivi*, p. 137 [trad. it. p. 26].
- ²⁹ *Ivi*, p. 138 [trad. it. p. 27-28].
- ³⁰ *Ivi*, p. 139 [trad. it. p. 28].
- ³¹ *Ivi*, p. 140 [trad. it. p. 29].
- ³² *Ivi*, p. 145 [trad. it. p. 34].
- ³³ *Ivi*, p. 167 [trad. it. p. 55].
- ³⁴ *Ivi*, pp. 170-71 [trad. it. pp. 58-59].
- ³⁵ *Ivi*, p. 194 [trad. it. p. 80].
- ³⁶ *Ivi*, p. 195 [trad. it. pp. 80-81].
- ³⁷ *Ivi*, p. 195 [trad. it. p. 81-82].
- ³⁸ *Ivi*, p. 196 [trad. it. p. 81].
- ³⁹ *Ivi*, p. 197 [trad. it. p. 82].
- ⁴⁰ Peter G. Lake, *Serving God and the Times: The Calvinist Conformity of Robert Sanderson*, «Journal of British Studies», XXVII, 1988, pp. 81-116.
- ⁴¹ George L. Mosse, *The Holy Pretence: A Study in Christianity and Reason of State from William Perkins to John Winthrop*, Blackwell, Oxford 1957, Fertig, New York 1968; Edmund Leites, *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 1988; Serge Boarini (a cura di), *La casuistique classique*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne 2009.
- ⁴² William Perkins, *A Discourse of Conscience Wherein is Set Down the Nature, Properties, and Differences Thereof: As Also the Way to Get and Keepe Good Conscience*, 1596, cap. I, p. 4.
- ⁴³ *Ivi*, cap. I, p. 5.

- ⁴⁴ *Ivi*, cap. II, p. 11.
- ⁴⁵ *Ivi*, cap. II, p. 14.
- ⁴⁶ *Ivi*, cap. II, p. 39.
- ⁴⁷ *Ivi*, cap. II, p. 47.
- ⁴⁸ *Ivi*, cap. II, p. 51.
- ⁴⁹ William Ames, *Conscience With the Power and Cases Thereof*, 1622, cap. II, p. 6.
- ⁵⁰ *Ivi*, “To the reader”.
- ⁵¹ *Ivi*, cap. II, p. 6.
- ⁵² Hobbes, *The Elements of Law Natural and Politic* I, XVII, 13.
- ⁵³ *Ivi*, II, XXV, 12. Sulla concezione hobbesiana della coscienza e sulla cultura inglese in cui si inserisce cfr. Edward G. Andrew, *Hobbes on Conscience Within the Law and Without*, «Canadian Journal of Political Science», XXXII, 1999, pp. 203-25; Dominique Weber, *Thomas Hobbes’s Doctrine of Conscience and Theories of Synderesis in Renaissance England*, «Hobbes Studies», XXIII, 2010, pp. 54-71.
- ⁵⁴ Hobbes, *The Elements of Law Natural and Politic* II, XXIV.
- ⁵⁵ *Ivi*, II, XXIV.
- ⁵⁶ *Ivi*, II, XXV, 12.
- ⁵⁷ *Ibid.*
- ⁵⁸ *Ibid.*
- ⁵⁹ *Ivi*, II, XXV, 2.
- ⁶⁰ *Ivi*, II, XXV, 4.
- ⁶¹ *Ivi*, II, XXV, 13.
- ⁶² *Ivi*, II, XXVI, 2.
- ⁶³ *Ivi*, II, XXVI, 9.

⁶⁴ *Ivi*, I, XIX, 2.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.* Sull'idea di onore nella società inglese seicentesca cfr. Jerrilyn Greene Marston, *Gentry Honor and Royalism in Early Stuart England*, «Journal of British Studies», XIII, 1973, pp. 21-43; Mervyn James, *English Politics and the Concept of Honour, 1485-1642*, «Past and Present», Supplement 3, 1978, pp. 1-92; Anthony J. Fletcher, *Honour, Reputation and Local Officeholding in Elizabethan and Stuart England in Order and Disorder in Early Modern England*, a cura di Anthony Fletcher e John Stevenson, Cambridge University Press, Cambridge 1985, pp. 92-115.

⁶⁸ Id., *The Elements of Law Natural and Politic* I, XIX, 2.

⁶⁹ *Ivi*, II, XXII.

⁷⁰ *Ivi*, II, XXVIII, 8.

⁷¹ Sharon K. Dobbins, *Equity: The Court of Conscience or the King's Command, the Dialogues of St. German and Hobbes Compared*, «Journal of Law and Religion», IX, 1991, pp. 113-49.

⁷² Thomas Hobbes, *A Dialogue Between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, in *The English Works of Thomas Hobbes*, a cura di William Molesworth, J. Bohn, London 1840, vol. VI, p. 12.

⁷³ *Ivi*, p. 20.

⁷⁴ *Ivi*, pp. 48-49.

⁷⁵ *Ivi*, p. 40.

⁷⁶ *Ivi*, p. 68.

⁷⁷ *Ivi*, p. 66.

⁷⁸ *Ivi*, p. 90.

⁷⁹ A volte «è molto difficile distinguere tra i sogni e i pensieri che si

hanno da svegli», e la cosa accade soprattutto quando «non ci accorgiamo di avere dormito». Ciò avviene quando non si dorme a letto, dopo essersi spogliati, magari in una poltrona, con il capo ciondoloni. Ma la confusione è indotta anche dalla presenza di «pensieri paurosi e turbamenti di coscienza» (Hobbes, *Leviatano* 2, in *The English Works* cit., vol. III, 1839, p. 8).

⁸⁰ *Ivi*, p. 53.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² Margaret Samson, “Will You Hear What a Casuist He Is?": Thomas Hobbes as Director of Conscience, «History of Political Thought», XI, 1990, pp. 721-36.

⁸³ Ralph Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*, 1678, l. I, cap. IV, p. 761.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ivi*, Preface, p. 26.

⁸⁶ *Ivi*, Preface, p. 27.

⁸⁷ Samuel I. Mintz, *The Hunting of Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge 1962.

⁸⁸ Cudworth, *The True Intellectual System* cit., l. I, cap. III, 16, p. 159.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ *Ivi*, p. 160.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² Ugo Thiel, *Cudworth and Seventeenth-Century Theories of Consciousness*, in *The Uses of Antiquity*, a cura di Stephen Gaukroger, Reidel, Dordrecht 1991, pp. 79-80.

⁹³ *Ivi*, p. 83.

⁹⁴ Tommaso, *Summa theologia* I, q. 76, a. 2 ad 4.

- ⁹⁵ *Ivi*, I, q. 85, a. 2 c.
- ⁹⁶ *Id.*, *De principio individuationis* 3.
- ⁹⁷ *Id.*, *Summa theologiae* I, q. 86, a. 1 c.
- ⁹⁸ Ugo Thiel, *Cudworth and Seventeenth-Century Theories of Consciousness* cit., p. 84.
- ⁹⁹ James McEvoy, *The Metaphysics of Light in the Middle Ages*, «Philosophical Studies», XXVI, 1979, pp. 126-45; David C. Lindberg, *The Genesis of Kepler's Theory of Light: Light Metaphysics from Plotinus to Kepler*, «Osiris», II, 1986, pp. 4-42.
- ¹⁰⁰ Francis Bacon, *The Advancement of Learning* II, V, 2; XIV, 9.
- ¹⁰¹ Plotino, *Enneadi* III, VIII, 4.
- ¹⁰² *Ivi*, IV, IV, 24.
- ¹⁰³ Locke, *An Essay Concerning Toleration*, a cura di J. R. Milton e Philip Milton, Clarendon Press, Oxford 2006, p. 280.
- ¹⁰⁴ *Ivi*, p. 269.
- ¹⁰⁵ *Ivi*, p. 275.
- ¹⁰⁶ *Ivi*, p. 276.
- ¹⁰⁷ *Ivi*, pp. 277-78.
- ¹⁰⁸ Mark Kulstad, *Locke on Consciousness and Reflection*, «Studia Leibnitiana», XVI, 1984, pp. 143-67; Barry Dainton e Tim Bayne, *Consciousness as a Guide to Personal Persistence*, «Australasian Journal of Philosophy», LXXXIII, 2005, pp. 549-71; Vili Lähteenmäki, *The Sphere of Experience in Locke: The Relations Between Reflection, Consciousness, and Ideas*, «Locke Studies», VIII, 2008, pp. 59-100.
- ¹⁰⁹ Locke, *Saggio sull'intelligenza umana* I, III, 7.
- ¹¹⁰ *Ivi*, I, III, 8.
- ¹¹¹ Locke, *Seconda lettera sulla tolleranza*, in *Works of John Locke*,

London 1823, vol. VI, p. 65.

¹¹² Shaftesbury, *An Inquiry Concerning Virtue, Or Merit*, II, II, 1, p. 122.

¹¹³ Francis Hutcheson, *De naturali hominum socialitate: Oratio inauguralis*, Typis academicis, Glasgovi 1730, p. 8.

¹¹⁴ Rousseau, *Nouvelle Héloïse*, I, LVII.

¹¹⁵ *Ivi*, II, III.

¹¹⁶ Id., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, P. I in *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris 1964, vol. III, pp. 141-42.

¹¹⁷ Id., *Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs*, P. II in *Oeuvres complètes cit.*, vol. III, p. 17.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 30.

¹¹⁹ Id., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, cit. p. 116.

¹²⁰ Id., *Emilio*, IV, in *Oeuvres complètes cit.*, vol. IV, p. 599.

¹²¹ *Ibid.*

¹²² *Ivi*, pp. 600-601.

¹²³ *Ivi*, IV, pp. 594-95, 598.

¹²⁴ Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge 1989; Tracy Strong, *Jean-Jacques Rousseau: The Politics of the Ordinary*, Sage Publications, Thousand Oaks ca 1994; Ruth Grant, *Hypocrisy and Integrity: Machiavelli, Rousseau, and the Ethics of Politics*, University of Chicago Press, Chicago 1997; Arthur Melzer, *The Origin of the Counter-Enlightenment: Rousseau and the New Religion of Sincerity*, «American Political Science Review», XC, 1996, pp. 344-60; Mark Hulliung, *Autocritique of the Enlightenment: Rousseau and the Philosophes*, Harvard University Press, Princeton nj 1994; Laurence Cooper, *Rousseau, Nature, and the Problem of the Good Life*, Pennsylvania State University Press, University Park

1999; Arash Abizadeh, *Banishing the Particular: Rousseau on Rhetoric, Patrie, and the Passions*, «Political Theory», XXIX, 2001, pp. 556-82; Marco Di Palma, *The Ethics of the “Lettres Morales” and Rousseau’s Philosophical Project*, «Modern Philology», C, 2002, pp. 227-57; Jonathan Marks, *The Divine Instinct? Rousseau and Conscience*, «The Review of Politics», LXVIII, 2006, pp. 564-85.

¹²⁵ Hume, *Trattato sulla natura umana*, II, I, 10. Cfr. Charlotte Brown, *From Spectator to Agent: Hume’s Theory of Obligation*, «Hume Studies», XX, 1994, pp. 19-36; Edward Andrew, *Conscience and Its Critics: Protestant Conscience, Enlightenment Reason, and Modern Subjectivity*, University of Toronto Press, Toronto 2001, pp. 117-20; Andrew Sabl, *Noble Infirmary: Love of Fame in Hume*, «Political Theory», XXXIV, 2006, pp. 542-68.

¹²⁶ Hume, *Trattato*, II, I, 10.

¹²⁷ *Ivi*, III, II, 8.

¹²⁸ *Ivi*, III, I, 1.

¹²⁹ *Ivi*, III, II, 8.

¹³⁰ *Ivi*, I, II.

¹³¹ *Ivi*, V, LIX.

¹³² Id., *The History of England*, VI, LXII.

¹³³ *Ivi*, VI, LXX.

¹³⁴ Id., *Essays Moral, Political, Literary* I, XVII.

¹³⁵ Id., *Trattato sulla natura umana*, III, II, 9.

¹³⁶ Kant, *Ricerca sul concetto delle grandezze negative*, Akademieausgabe von Immanuel Kants *Gesammelten Werken*, B. II, pp. 182-83.

¹³⁷ Id., *Fondazione della metafisica dei costumi*, Akademieausgabe cit., B. IV, p. 404.

¹³⁸ *Ivi*, p. 422.

- ¹³⁹ Id., *Critica della ragion pratica*, Akademieausgabe cit., B. V, p. 98.
- ¹⁴⁰ Id., *Metafisica dei costumi*, Akademieausgabe cit., B. VI, p. 305.
- ¹⁴¹ *Ivi*, p. 394.
- ¹⁴² *Ivi*, p. 399.
- ¹⁴³ *Ivi*, p. 400.
- ¹⁴⁴ *Ivi*, p. 401.
- ¹⁴⁵ *Ibid.*
- ¹⁴⁶ *Ivi*, p. 438.
- ¹⁴⁷ *Ibid.*
- ¹⁴⁸ *Ivi*, pp. 438-39.
- ¹⁴⁹ *Ibid.*
- ¹⁵⁰ Id., *La religione nei limiti della semplice ragione*, Akademieausgabe cit., B. VI, p. 186.
- ¹⁵¹ *Ivi*, p. 185.
- ¹⁵² *Ivi*, p. 186.
- ¹⁵³ *Ivi*, pp. 185-86.
- ¹⁵⁴ Herbert James Paton, *Conscience and Kant*, «Kant-Studien», LXX, 1979, pp. 239-51; Heubült Willem, *Gewissen bei Kant*, «Kant-Studien», LXXI, 1980, pp. 445-54; Thomas Hoffman, *Gewissen als Praktische Apperzeption: Zur Lehre von Gewissen in Kants Ethik-Vorlesungen*, «Kant-Studien», XCIII, 2002, pp. 424-43; Jens Timmermann, *Kant on Conscience, "Indirect" Duty, and Moral Error*, «International Philosophical Quarterly», XLVI, 2006, pp. 293-308; Dean Moyar, *Unstable Autonomy: Conscience and Judgment in Kant's Moral Philosophy*, «Journal of Moral Philosophy», V, 2008, pp. 327-60.

¹ Lewis White Beck, Kant and the Right of Revolution, «Journal of the History of Ideas», XXXII, 1971, pp. 411-22, ora in *Selected Essays on Kant*, a cura di Hoke Robinson, University of Rochester Press, Rochester 2009; Sidney Axinn, Kant, Authority, and the French Revolution, «Journal of the History of Ideas», XXXII, 1971, pp. 423-32; Peter Nicholson, Kant. Revolution and History, in *Essays on Kant's Political Philosophy*, a cura di Howard Williams, University of Chicago Press, Chicago 1992, pp. 249-68; Robert S. Taylor, Democratic Transitions and the Progress of Absolutism in Kant's Political Thought, «The Journal of Politics», LXVIII, 2006, pp. 556-70. In generale sulla Rivoluzione francese e la cultura tedesca tra Settecento e Ottocento cfr. George P. Gooch, *Germany and the French Revolution*, Cass, London 1965; Catherine Betty Abigall Behrens, *Society, Government and the Enlightenment: The Experiences of Eighteenth-Century France and Prussia*, Harper & Row, New York 1985; Frederick C. Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*, Harvard University Press, Cambridge ma 1992.

² Fichte, *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*, in *Werke*, a cura di I. H. Fichte, de Gruyter, Berlin 1871, vol. VI, pp. 39-40. Cfr. Martial Guérout, *Fichte et la révolution française*, in *Études sur Fichte*, Olms, Hildesheim 1974, pp. 152-246; Manfred Buhr, *Revolution und Philosophie. Die ursprüngliche Philosophie Johann Gottlieb Fichtes und die Französische Revolution*, Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1965; Anthony J. La Vopa, *The Revelatory Moment: Fichte and the French Revolution*, «Central European History», XXII, 1989, pp. 130-59.

³ Peter Nicholson, *Kant on the Duty Never to Resist the Sovereign*, «Ethics», LXXXVI, 1976, pp. 214-30; Georg Cavallar, *Kant's Judgment on Frederick's Enlightened Absolutism*, «History of Political Thought», XIV, 1993, pp. 103-32; Dale Jacquette, *Kant on Unconditional*

Submission to the Suzerain, «History of Philosophy Quarterly», XIII, 1996, pp. 117-31; Ciaran Cronin, *Kant's Politics of Enlightenment*, «Journal of the History of Philosophy», XLI, 2003, pp. 51-80.

⁴ Steven Lestition, *Kant and the End of the Enlightenment in Prussia*, «The Journal of Modern History», LXV, 1993, pp. 57-112.

⁵ Yirmiahu Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton University Press, Princeton 1980.

⁶ Fichte, *Appellation an das Publicum über die durch ein Churf. Sächs. Confiscationsrescript ihm beigemessenen atheistischen Aeusserungen I*, in *Werke cit.*, vol. V, pp. 205-206. Manfred Buhr (a cura di), *Wissen und Gewissen; Beiträge zum 200. Geburtstag Johann Gottlieb Fichtes, 1762-1814*, Akademie-Verlag, Berlin 1962.

⁷ Id., *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, in *Werke cit.*, vol. V, p. 171.

⁸ Id., *Zurückforderung der Denkfreiheit*, in *Werke cit.*, vol. VI, pp. 11-12.

⁹ *Ivi*, p. 17.

¹⁰ *Ivi*, p. 19.

¹¹ Id., *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*, Einleitung, I, III, in *Werke cit.*, vol. VI, pp. 131-32.

¹² *Ivi*, VI, in *Werke cit.*, vol. VI, p. 131-32.

¹³ Id., *Lo stato commerciale chiuso I*, 7, in *Werke cit.*, vol. III, pp. 444-45.

¹⁴ Id., *Discorsi alla nazione tedesca X*, in *Werke cit.*, vol. VII, p. 417.

¹⁵ *Ivi*, XI, in *Werke cit.*, vol. VII, p. 436.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ivi*, XIV.

¹⁸ Id., *Das System der Rechtslehre III*, 1, in *Werke cit.*, vol. X, pp. 621-22.

¹⁹ Hegel, *Volksreligion und Christentum*, in *Hegels theologische Jugendschriften nach den Handschriften der Königlichen Bibliothek in Berlin*, a cura di Herman Nohl, Mohr, Tübingen 1907, p. 7.

²⁰ *Ivi*, p. 9.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

²³ *Ivi*, pp. 19-20, 21.

²⁴ Id., *Die Positivität der christlichen Religion*, in *Hegels theologische cit.*, pp. 153-54.

²⁵ *Ivi*, I, pp. 158-59.

²⁶ Id., *Fenomenologia dello spirito VI*.

²⁷ *Ivi*, VI, C, b.

²⁸ *Ivi*, VI, C, c. Cfr. Antoine Grandjean, *Conscience-morale et certitude de soi dans les "Principes de la philosophie du droit" de Hegel*, «Revue de Métaphysique et de Morale», IV, 2003, pp. 513-28.

²⁹ *Ibid.* Cfr. Franck Fischbach, *Fichte et Hegel: la reconnaissance*, Presses universitaires de France, Paris 1999.

³⁰ Id., *Filosofia del diritto* § 129.

³¹ *Ivi*, § 136.

³² *Ivi*, § 138.

³³ *Ivi*, § 139.

³⁴ *Ivi*, § 140.

³⁵ *Ivi*, § 152.

³⁶ *Ivi*, § 261.

³⁷ *Ivi*, § 270.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Benjamin Constant, *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*.

⁴¹ Id., *Principes de politique applicables à tous les gouvernements représentatifs* I, in *Oeuvres complètes*, Niemeyer, Tübingen 2001, vol. IX, 2, p. 687.

⁴² *Ivi*, II, in *Oeuvres cit.*, vol. IX, 2, p. 700.

⁴³ *Ivi*, V, in *Oeuvres cit.*, vol. IX, 2, p. 720.

⁴⁴ *Ivi*, IX, in *Oeuvres cit.*, vol. IX, 2, p. 762.

⁴⁵ *Ivi*, p. 767.

⁴⁶ *Ivi*, p. 765.

⁴⁷ *Ivi*, XVIII, in *Oeuvres cit.*, vol. IX, 2, p. 839.

⁴⁸ *Ivi*, XIX, in *Oeuvres cit.*, vol. IX, 2, p. 845-46.

⁴⁹ *Ivi*, p. 851.

⁵⁰ *Ivi*, XVII, in *Oeuvres cit.*, vol. IX, 2, p. 833.

⁵¹ *Ivi*, p. 821.

⁵² Id., *De la Religion, considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, Paris 1824 V, VII, vol. I, p. 468, n. 1.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ivi*, IV, XII, vol. I, p. 253.

⁵⁷ Pierre Deguise, *Constant méconnu. Le livre De la religion avec des documents inédits*, Droz, Genève 1969; Alan Pitt, *The Religion of the Moderns: Freedom and Authenticity in Constant's "De la religion"*, «History of Political Thought», XXI, 2000, pp. 67-87; K. Steven Vincent, *Benjamin Constant, the French Revolution, and the Origins of*

French Romantic Liberalism, «French Historical Studies», XXIII, 2000, pp. 607-37; Id., *Benjamin Constant, the French Revolution, and the Problem of Modern Character*, «History of European Ideas», XXX, 2004, pp. 5-21.

⁵⁸ Benjamin Constant, *Des Réactions politiques* IX, in *Oeuvres complètes* cit., vol. I, p. 501.

⁵⁹ Id., *De la Religion* cit., I, III, vol. I, p. 65, n. 1.

⁶⁰ Félicité Robert de Lamennais, *Essai sur l'indifférence en matière de religion* XXIV, in *Oeuvres complètes*, Paris 1836-1856, vol. III, p. 45.

⁶¹ *Ivi*, p. 45 n. 1.

⁶² *Ivi*, p. 133.

⁶³ *Ivi*, XXI, in *Oeuvres* cit., vol. III, p. 11.

⁶⁴ *Ivi*, p. 11, n. 1.

⁶⁵ *Ivi*, XXVII, in *Oeuvres* cit., vol. III, pp. 294-95.

⁶⁶ *Ivi*, XXVIII, in *Oeuvres* cit., vol. III, p. 370.

⁶⁷ Id., *De la société première et de ses lois ou de la religion*, II, 1, in *Oeuvres* cit., vol. X, p. 76.

⁶⁸ *Ivi*, II, 3, in *Oeuvres* cit., vol. X, pp. 97-98.

⁶⁹ *Ivi*, III, 1, in *Oeuvres* cit., vol. X, p. 167.

⁷⁰ Id., *Mélanges politiques* I, in *Oeuvres* cit., vol. X, p. 261.

⁷¹ *Ivi*, p. 263.

⁷² *Ivi*, p. 264.

⁷³ *Ivi*, p. 271.

⁷⁴ *Ivi*, II, 1, *Oeuvres* cit., vol X, p.279.

⁷⁵ *Ivi*, II, 2, *Oeuvres* cit., vol X, p.283.

⁷⁶ *Ivi*, p. 284.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ Id., *Le livre du peuple*, Paris 1838, XV, p. 91.

⁷⁹ *Ivi*, p. 94.

⁸⁰ *Ivi*, p. 96.

⁸¹ Id., *Une voix de prison*, Paris 1846, IX, p. 139.

- 1 Werner Baumann, *Die Entwicklung der Wehrpflicht in der Schweizerischen Eidgenossenschaft 1803-1874*, A.-G. Gebr. Leemann & Co., Zürich 1932.
- 2 *Charte constitutionnelle du 4 novembre 1848*, Préambule, V.
- 3 Edward R. Cain, *Conscientious Objection in France, Britain, and the United States*, «Comparative Politics», II, 1970, p. 276. Cfr. in generale Peter Brock, *Pacifism in Europe to 1914*, Princeton University Press, Princeton nj 1970; *Freedom from War: Nonsectarian Pacifism 1814-1914*, University of Toronto Press, Toronto 1991; Peter Brock e Nigel Young, *Pacifism in the Twentieth Century*, Syracuse University Press, Syracuse NY 1999.
- 4 Sandi E. Cooper, *Pacifism in France, 1889-1914: International Peace as a Human Right*, «French Historical Studies», XVII, 1991, pp. 360-64.
- 5 Ignatius Frederik Clarke, *Voices Prophesying War: Future Wars 1763-1984*, Oxford University Press, Oxford 1966; Tim H. E. Travers, *Technology, Tactics, and Morale: Jean de Bloch, the Boer War, and British Military Theory, 1900-1914*, «Journal of Modern History», LI, 1979, pp. 264-86; Gwyn Prins e Hylke Tromp (a cura di), *The Future of War*, Kluwer Law International, The Hague 2000; Grant Dawson, *Preventing 'A Great Moral Evil': Jean de Bloch's "The Future of War" as Anti-Revolutionary Pacifism*, «Journal of Contemporary History», XXXVII, 2002, pp. 5-19; Antulio Joseph Echevarria, *Imagining Future War: The West's Technological Revolution and Visions of Wars to Come, 1880-1914*, Praeger Security International, Westport 2007.
- 6 Gaston Moch, *L'Armée d'une démocratie*, Éditions de la Revue blanche, Paris 1900; Sandi E. Cooper, *Pacifism in France* cit., p. 365.
- 7 Sandi E. Cooper, *Pacifism in France* cit., pp. 369-83.
- 8 Brock, *Freedom from Violence* cit.

⁹ John W. Graham, *Conscription and Conscience: A History, 1916-1919*, Allen & Unwin, London 1922; Edward Needles Wright, *Conscientious Objectors in the Civil War*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1931; Peter Brock, *Pacifism in the United States: From the Colonial Era to the First World War*, Princeton University Press, Princeton 1968; Charles Chatfield, *For Peace and Justice; Pacifism in America, 1914-1941*, University of Tennessee Press, Knoxville 1971; John Whiteclay Chambers, *Draftees or Volunteers: A Documentary History of the Debate over Military Conscription in the United States, 1787-1973*, Garland, New York 1975; Albert N. Keim e Grant M. Stoltzfus, *The Politics of Conscience: The Historic Peace Churches and America at War, 1917-1955*, Herald Press, Scottsdale 1988; Charles Chatfield e Robert Kleidman, *The American Peace Movement: Ideals and Activism*, Twayne, New York 1992; Randy Scherer, *The Anti-War Movement*, Greenhaven Press, San Diego 2004; Charles F. Howlett, *History of the American Peace Movement, 1890-2000: The Emergence of a New Scholarly Discipline*, Edwin Mellen Press, Lewiston 2005.

¹⁰ Peter Baldwin, *Contagion and the State in Europe, 1830-1930*, Cambridge University Press, Cambridge 1999; Michael Worboys, *Spreading Germs: Disease Theories and Medical Practice in Britain, 1865-1900*, Cambridge University Press, Cambridge 2000; Daniel A. Salmon e Andrew W. Siegel, *Religious and Philosophical Exemptions from Vaccination Requirements and Lessons Learned from Conscientious Objectors from Conscription*, «Public Health Reports», CXVI, 2001, pp. 289-95; Nadja Durbach, *Class, Gender, and the Conscientious Objector to Vaccination, 1898-1907*, «The Journal of British Studies», XLI, 2002, pp. 58-83; *Bodily Matters: The Anti-Vaccination Movement in England, 1853-1907*, Duke University Press, Durham 2005; Judith Rowbotham, *Legislating for Your Own Good: Criminalising Moral Choice. The Modern Echoes of the Victorian Vaccination Acts*, «Liverpool Law Review», XXX, 2009, pp. 13-33.

¹¹ *The Conscientious Objector: Who He Is! What He Has! What He Wants! And Why!* è un opuscolo di 16 pagine, pubblicato dall'autore a Stone nello Strattfordshire.

¹² Robert S. W. Pollard, *Conscientious Objectors in Great Britain and the Dominions*, «Journal of Comparative Legislation and International Law», XXVIII, 1946, pp. 72-82; Cain, *Conscientious Objection* cit., pp. 275-307.

¹³ Thomas C. Kennedy, *Public Opinion and the Conscientious Objector, 1915-1919*, «The Journal of British Studies», XII, 1973, p. 105.

¹⁴ Cain, *Conscientious Objection* cit., p. 289.

¹⁵ Thomas C. Kennedy, *Public Opinion* cit., p. 105.

¹⁶ Ivi, pp. 109-15.

¹⁷ Smith Hugh, *Conscience, Law and the State: Australia's Approach to Conscientious Objection since 1901*, «Australian Journal of Politics & History», XXXV, 1989, pp. 13-28; Moira Coombs e Laura Rayner, *Conscientious Objection to Military Service in Australia*, Department of the Parliamentary Library, Canberra 2003.

¹⁸ Thomas P. Socknat, *Witness Against War: Pacifism in Canada, 1900-1945*, University of Toronto Press, Toronto 1987; Amy J. Shaw, *Crisis of Conscience: Conscientious Objectors in Canada during the First World War*, University of British Columbia Press, Vancouver 2009; Duff Crerar, *Crisis of Conscience: Conscientious Objectors in Canada during the First World War*, «The Canadian Historical Review», XCI, 2010, pp. 143-45.

¹⁹ Norman Ingram, *The Circulaire Chautemps, 1933: The Third Republic Discovers Conscientious Objection*, «French Historical Studies», XVII, 1991, pp. 388-89. Cfr. Raoul Girardet, *La Société militaire dans la France contemporaine (1815-1939)*, Plon, Paris 1953; Michel Auvray, *Objecteurs, insoumis, deserteurs: Histoire des refractaires en France*, Stock, Paris 1983.

²⁰ Ingram, *The Circulaire Chautemps, 1933* cit., pp. 389-403.

²¹ Cain, *Conscientious Objection* cit., p. 288. Cfr. Rachel Barker, *Conscience, Government and War: Conscientious Objection in Great Britain, 1939-45*, Routledge & Kegan Paul, London 1982.

²² Cain, *Conscientious Objection* cit., p. 289.

²³ Oltre ai già citati Brock, Cain, Chambers, Chatfield, Chatfield, Howlett, Keim, Kleidman, Scherer, Stoltzfus, cfr. John M. Glen, *Secular Conscientious Objection in the United States: The Selective Service Act of 1940*, «Peace & Change», IX, 1983, pp. 55-71; Timothy Stewart-Winter, *Not a Soldier, Not a Slacker: Conscientious Objectors and Male Citizenship in the United States during the Second World War*, «Gender & History», XIX, 2007, pp. 519-42.

²⁴ Timothy G. Todd, *Religious and Conscientious Objection*, «Stanford Law Review», XXI, 1969, pp. 1734-49.

²⁵ Lawrence M. Baskir e William Strauss, *Chance and Circumstance: The Draft, the War, and the Vietnam Generation*, Knopf, New York 1978; Charles DeBenedetti e Charles Chatfield, *An American Ordeal: The Antiwar Movement of the Vietnam Era*, Syracuse University Press, Syracuse 1990.

²⁶ Cain, *Conscientious Objection* cit., pp. 279-83.

²⁷ Alek D. Epstein, *The Freedom of Conscience and Sociological Perspectives on Dilemmas of Collective Secular Disobedience: The Case of Israel*, «Journal of Human Rights», I, 2002, pp. 305-20; Shlomo Reznik, *Political Culture in Israel in the Era of Peace: The Jewish Underground Organization and the Conscientious Objection Movement, 1979-1984*, «Peace and Change», XXVII, 2002, pp. 357-84; Stuart Cohen, *Tensions Between Military Service and Jewish Orthodoxy in Israel: Implications Imagined and Real*, «Israel Studies», XII, 2007, pp. 103-26; Hadar Aviram, *How Law Thinks of Disobedience: Perceiving and Addressing Desertion and Conscientious Objection in Israeli Military Courts*, «Law & Policy», XXX, 2008, pp. 277-305; Tamar Hermann, *Pacifism and Anti-Militarism in the Period Surrounding the Birth of the State of Israel*, «Israel Studies», XV, 2010, pp. 127-48.

²⁸ In realtà quest'opera di dissuasione fu meno intensa di quanto le autorità politiche e militari temessero, tanto che neppure i soldati formati in scuole ortodosse si rifiutarono di prestare servizio.

²⁹ Nikolaus Schultz, *Was the War on Iraq Illegal? - The German Federal Administrative Court's Judgement of 21st June 2005*, «German Law Journal», VII, 2006, pp. 25-44; Ilja Baudisch, *Germany v. N. Decision No. 2 WD 12.04*, «The American Journal of International Law», C, 2006, pp. 911-17.

³⁰ Kent Greenawalt, *All or Nothing at All: The Defeat of Selective Conscientious Objection*, «The Supreme Court Review», 1971, pp. 31-94; Gary Wilson, *Selective Conscientious Objection in the Aftermath of Iraq: Reconsidering Objection to a Specific War*, «The International Journal of Human Rights», XII, 2008, pp. 665-88; Paul Robinson, *Integrity and Selective Conscientious Objection*, «Journal of Military Ethics», VIII, 2009, pp. 34-47; Michael F. Noone Jr. (a cura di), *Selective Conscientious Objection: Accommodating Conscience and Security*, Westview Press, Boulder 1989; Malham Wakin, *Integrity First: Reflections of a Military Philosopher*, Lexington Books, Lanham md 2000.

³¹ Walzer Michael, *Obligations: Essays on Disobedienc, War, and Citizenship*, Harvard University Press, Cambridge 1970; Curtis Crawford (a cura di), *Civil Disobedience: A Casebook*, Thomas Crowell, New York 1973; Stanley Milgram, *Obedience to Authority*, Harper and Row, New York 1974; Hugo Adam Bedau (a cura di), *Civil Disobedience in Focus*, Routledge, London 1991; David Lyons, *Moral Judgement, Historical Reality, and Civil Disobedience*, «Philosophy and Public Affairs», XXVII, 1998, pp. 31-49; Jones Peter, *Introduction: Law and Disobedience*, «Res Publica», X, 2004, pp. 319-36; Kimberley Brownlee, *Features of a Paradigm Case of Civil Disobedience*, «Res Publica», X, 2004, pp. 337-51.

Capitolo nono

¹ Sulla storia della sifilide cfr. Teodoro Pennacchia, *Storia della sifilide*, Giardini, Pisa 1961; Dennie Charles Clayton, *A History of Syphilis*, Thomas, Springfield 1962; Claude Quétel, *History of Syphilis*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1990; Eugenia Tognotti, *L'altra faccia di Venere: la sifilide dalla prima età moderna all'avvento dell'Aids (XV-XX sec.)*, Angeli, Milano 2006.

² John Hunter, *Treatise on the Venereal Disease*, London 1786. George Gisborne Babington, curando l'edizione di *The Surgical Works of John Hunter*, uscita nel 1835 nell'ambito delle opere di Hunter edita a Londra nel 1835-1837, inserì in una nota a p. 146 del volume II la notizia che Hunter aveva contratto la sifilide dopo che si era inoculato pus gonorroico. Hunter diceva di aver fatto scarificazioni con pus gonorroico sui propri pazienti, ma nella descrizione del caso utilizzato da Babington non diceva affatto di aver inoculato il pus su se stesso. Dalla nota di Babington trasse origine l'idea che Hunter fosse morto di sifilide. D'Arcy Power si stupiva che lo stesso Hunter non avesse associato la sua cattiva salute all'infezione sifilitica, il cui decorso descriveva nei particolari (*John Hunter as a Man*, «The Lancet», CCV, 1925, pp. 371-75). Nel 1973 Brian Livesley (*The Spasms of John Hunter: A New Interpretation*, «Medical History», XVII, 1973, pp. 70-74) dava un'interpretazione dei problemi di salute di Hunter senza far intervenire l'infezione luetica. La leggenda dell'autoinoculazione è stata sfatata da George Qvist (*John Hunter's Alleged Syphilis*, «Annals of the Royal College of Surgeons of England», LIX, 1977, pp. 205-09).

³ Louis Vivant Lagneau, *Exposé des Symptômes de la Maladie Vénérienne, des diverses méthodes de traitement qui lui sont applicables*, Méquignon, Paris 1803.

⁴ Michel-Jean Cullérier, *Recherches pratiques sur la thérapeutique de la syphilis: ouvrage fondé sur des observations recueillies dans le service et sous la yeux de M. Cullerier par Lucas-Championnière*, Trinquart, Paris 1836.

⁵ *Correspondance médicale: Lettre de M. Ricord sur la syphilis, adressée au président de la Société royale académique de Nantes*, «Gazette médicale de Paris», 2d ser., 1835, 3, pp. 540-41; Philippe Ricord, *Considérations pratiques sur le chancre, pour servir à la thérapeutique des affections syphilitiques*, «Bulletin général de thérapeutique médicale et chirurgicale», 1836, 11, pp. 49-59, 92-99, 119-24, 187-94, 281-88. Ricord diede l'elaborazione completa delle proprie teorie nel *Traité pratique des maladies vénériennes, ou Recherches critiques et expérimentales sur l'inoculation appliquée à l'étude de ces maladies*, Rouvier et Le Bouvier, Paris 1838.

⁶ Sull'inoculazione della sifilide cfr. Joan Sherwood, *Syphilization: Human Experimentation in the Search for a Syphilis Vaccine in the Nineteenth Century*, «Journal of the History of Medicine and Allied Sciences», LIV, 1999, pp. 364-86; Bertrand Taithe, *The Rise and Fall of European Syphilisation: The Debates on Human Experimentation and Vaccination of Syphilis*, in *Sexual Cultures in Europe*, a cura di Gert Hekma, Franz Eder e Lesley A. Hall, Manchester University Press, Manchester 1999, pp. 34-57; Alex Dracobly, *Ethics and Experimentation on Human Subjects in Mid-Nineteenth-Century France: The Story of the 1859 Syphilis Experiments*, «Bulletin of the History of Medicine», LXXVII, 2003, pp. 332-66; Id., *Theoretical Change and Therapeutic Innovation in the Treatment of Syphilis in Mid-Nineteenth-Century France*, «Journal of the History of Medicine and Allied Sciences», LIX, 2004, pp. 522-54.

⁷ Sherwood, *Syphilization* cit., p. 383.

⁸ Henri-Marie-Joseph Desruelles, *Lettres écrites du Val-de-Grâce sur les maladies vénériennes et sur le traitement qui leur convient, d'après l'observation et l'expérimentation pratique*, Baillière, Paris 1840-1841, p. 46.

⁹ *International Congress of Medical Deontology*, «The British Medical Journal», II, 1900, p. 256.

¹⁰ Jean-Pierre Almeras e Henri Péquignot, *La Déontologie médicale*, Litec, Paris 1996.

- ¹¹ Robert A. Nye, *Médecins, éthique médicale et État en France 1789-1947*, «Le Mouvement social», 214, 2006, pp. 26-29.
- ¹² *International Congress of Medical Deontology* cit., p. 256.
- ¹³ *Ivi*, pp. 256-57.
- ¹⁴ *Ivi*, pp. 449-50.
- ¹⁵ *Ivi*, p. 450.
- ¹⁶ *Ivi*, p. 451.
- ¹⁷ *The Medical Profession in France*, «The British Medical Journal», I, 1905, p. 1194.
- ¹⁸ *Ibid.*
- ¹⁹ Dracobly, *Ethics and Experimentation* cit, p. 352.
- ²⁰ *Ivi*, pp. 353-54.
- ²¹ Wolfgang Weyers, *The Abuse of Man: An Illustrated History of Dubious Medical Experimentation*, Ardor Scribendi, New York 2003.
- ²² Mario Umberto Dianzani, *La medicina torinese fra vitalismo e positivismo: un dramma in accademia, 150 anni fa: Casimiro Sperino e la sifilizzazione*, Accademia di Medicina di Torino, Torino 1998.
- ²³ Sherwood, *Syphilization* cit., p. 372.
- ²⁴ Morris Fishbein e Walter L. Bierring, *A History of the American Medical Association, 1847 to 1947*, Saunders, Philadelphia 1947; Robert Baker (a cura di), *The American Medical Ethics Revolution: How the AMA's Code of Ethics has Transformed Physicians' Relationships to Patients, Professionals, and Society*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1999.
- ²⁵ Paul Starr, *The Social Transformation of American Medicine*, Basic Books, New York 1982; Baker, *The American Medical Ethics Revolution* cit.; Albert R. Jonsen, *A Short History of Medical Ethics*, Oxford University Press, Oxford 2000; John R. Williams, *Manuel d'éthique*

médicale, Association médicale mondiale, Ferney-Voltaire 2005; Robert Baker e Laurence B. McCullough, *The Cambridge World History of Medical Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.

²⁶ *Code of Medical Ethics of American Medical Association, Originally Adopted at the Adjourned Meeting of the National Medical Association Convention in Philadelphia, May 1847*, American Medical Association Press, Chicago 1847, Introduction, p. 83.

²⁷ *Ivi*, p. 85.

²⁸ *Ivi*, p. 86.

²⁹ *Ivi*, p. 88.

³⁰ Thomas Percival, *Medical Ethics: Or, a Code of Institutes and Precepts Adapted to the Professional Conduct of Physicians and Surgeons*, Oxford 1849, p. 26. Quella del 1849 è la terza edizione, dopo la prima del 1803, dovuta all'autore stesso, e la seconda, compresa nel II volume delle sue opere (*The Works, Literary, Moral and Medical*), pubblicate dal figlio Edward, stampate a Bath per l'editore Johnson di Londra nel 1807. Una nuova edizione di *Medical Ethics* è stata curata da Chauncey D. Leake (Williams and Wilkins, Baltimore 1927, e Krieger, New York 1975).

³¹ Laurence B. McCullough, *John Gregory and the Invention of Professional Medical Ethics and Profession of Medicine*, Kluwer Academic, Dordrecht 1998.

³² Percival, *Medical Ethics* cit., cap. II, § 23.

³³ *Code of Medical Ethics of American Medical Association* cit., cap. I, art. II, § 1.

³⁴ *Ivi*, cap. I, art. II, § 6.

³⁵ *Ivi*, cap. I, art. II, § 10.

³⁶ *Ivi*, cap. I, art. I, § 1.

³⁷ *Ivi*, cap. I, art. I, § 2.

39 Sulla professionalizzazione della medicina, in particolare della medicina moderna, si è discusso a partire dalle idee di Durkheim e della scuola sociologica francese, esposte da Paul Lapie in un articolo del 1905 (*La hiérarchie des professions*, «Revue de Paris», XII, pp. 390-416). Il concetto di professione è entrato nella cultura sociologica anglosassone e internazionale e ha ispirato studi sociologici e storiografici (Alexander Morris Carr-Saunders e Paul Alexander Wilson, *The Professions*, Clarendon Press, Oxford 1933; Howard M. Vollmer e Donald L. Mills (a cura di), *Professionalization*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1966; William J. Reader, *Professional Men; The Rise of the Professional Classes in Nineteenth-Century England*, Basic Books, New York 1966; Kenneth Charlton, *The Professions in Sixteenth Century England*, «University of Birmingham Historical Journal», XII, 1969, pp. 20-41; Johnson Terence James, *Profession and Power*, Macmillan, London 1972; Harold Perkin, *Professionalism, Property and English Society since 1880*, University of Reading, Reading 1981; Thomas L. Haskell, *Professionalism versus Capitalism: R. H. Tawney, Emile Durkheim, and C. S. Peirce on the Disinterestedness of Professional Communities*, in *The Authority of Experts: Studies in History and Theory*, a cura di Thomas L. Haskell, University of Indiana Press, Bloomington 1984, pp. 180-225; Eliot Freidson, *Professional Powers: A Study of the Institutionalization of Formal Knowledge*, University of Chicago Press, Chicago 1986). Queste idee sono state applicate alla storia della medicina moderna, soprattutto inglese, anche perché nella società inglese moderna si era scorta la realizzazione tipica del capitalismo mercantile (Eliot Freidson, *Profession of Medicine: A Study of the Sociology of Applied Knowledge*, Dodd, Mead & Co., New York 1974; Jeffrey Lionel Berlant, *Profession and Monopoly: A Study of Medicine in the United States and Great Britain*, University of California Press, Berkeley 1975; Geoffrey S. Holmes, *Augustan England: Professions, State and Society, 1680-1730*, Allen & Unwin, London 1982; Charles Webster, *The Historiography of Medicine*, in *Information Sources in the History of Science and Medicine*, a cura di Pietro Corsi e Paul Weindling, Butterworth, London 1983, pp. 29-43; Roy Porter e

Andrew Wear (a cura di), *Problems and Methods in the History of Medicine*, Croom, London 1987; John C. Burnham, *How the Idea of Profession Changed the Writing of Medical History*, «Medical History», suppl. 18, London 1998). La professionalizzazione della medicina è stata intesa, in chiave foucaultiana, come uno strumento di esercizio di potere, ma proprio questa svolta, ispirata dalla critica del capitalismo e della modernità, è stata, a sua volta, contestata (Paul Brouardel, *La profession médicale au commencement du XXe siècle*, Baillière, Paris 1903; Charles Newman, *The Evolution of Medical Education in the Nineteenth Century*, Oxford University Press, London 1957; Noel Parry e Jose Parry, *The Rise of the Medical Profession: A Study of Collective Social Mobility*, Croom Helm, London 1976; Alexander John Youngson, *The Scientific Revolution in Victorian Medicine*, Holmes and Meier, New York 1979; Jacques Léonard, *La Médecine entre les pouvoirs et les savoirs*, Aubier, Paris 1981; S. E. D. Shortt, *Physicians, Science, and Status: Issues in the Professionalization of Anglo-American Medicine in the Nineteenth Century*, «Medical History», XXVII, 1983, pp. 51-68; Ivan Waddington, *The Medical Profession in the Industrial Revolution*, Gill and Macmillan, Dublin 1984; Roy Porter (a cura di), *Patients and Practitioners: Lay Perceptions of Medicine in Pre-Industrial Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1985; Carl J. Pfeiffer, *The Art and Practice of Western Medicine in the Early Nineteenth Century*, McFarland, Jefferson nc 1985; Lucinda McCray Beier, *Sufferers and Healers: The Experience of Illness in Seventeenth-Century England*, Routledge & Kegan Paul, London 1987; Roger French e Andrew Wear (a cura di), *Medical Revolution in the 17th Century*, Cambridge University Press, Cambridge 1989; Harold J. Cook, *Good Advice and Little Medicine: The Professional Authority of Early Modern English Physicians*, «The Journal of British Studies», XXXIII, 1994, pp. 1-31; W. F. Bynum, *Science and the Practice of Medicine in the Nineteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 1994; Anne Digby, *Making a Medical Living, Doctors and Patients in the English Market for Medicine, 1720-1911*, Cambridge University Press, Cambridge 1994; William F. Bynum, Anne Hardy, Stephen Jacyna, Christopher Lawrence ed E. M. Tansey, *The Western Medical Tradition*,

1800 to 2000, Cambridge University Press, Cambridge 2006; George Weisz, *Divide and Conquer: A Comparative History of Medical Specialization*, Oxford University Press, Oxford 2006).

⁴⁰ Royston Lambert, *Sir John Simon 1816-1904 and English social administration*, Macgibbon and Kee, London 1963; George N. Clark, *A History of the Royal College of Physicians of London*, 2 voll., Clarendon Press, Oxford 1964; Jeanne L. Brand, *Doctors and the State: The British Medical Profession and Government Action in Public Health, 1870-1912*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1965; Robert G. Frank Jr., *Science, Medicine and the Universities of Early Modern England: Background and Sources*, «History of Science», XI, 1973, pp. 194-216, 239-69; Charles Webster, *The Great Instauration: Science, Medicine and Reform, 1626-1660*, Holmes & Meyer, New York 1975; Bruce Haley, *The Healthy Body and Victorian Culture*, Harvard University Press, Cambridge ma 1978; M. Jeanne Peterson, *The Medical Profession in Mid-Victorian London*, University of California Press, Berkeley 1978; Margaret Hansen Pelling, *Appearance and Reality: Barber-Surgeons, the Body and Disease in London, 1500-1700: The Making of the Metropolis*, a cura di L. Beier e Roger Finlay, London 1986, pp. 82-112; Rosemary O'Day, *The Professions in Early Modern England*, «History Today», XXXVI, 1986, pp. 52-55; Harold J. Cook, *The Decline of the Old Medical Regime in Stuart London*, Cornell University Press, Ithaca ny, 1986; Harold J. Cook, *The Society of Chemical Physicians, the New Philosophy, and the Restoration Court*, «Bulletin of the History of Medicine», LXI, 1987, pp. 61-77; Theodore M. Brown, *Medicine in the Shadow of the Principia*, «Journal of the History of Ideas», XLVIII, 1987, pp. 629-48; Roy Porter, *Health for Sale: Quackery in England, 1650-1850*, Manchester University Press, Manchester 1989; Dorothy Porter e Roy Porter, *Patient's Progress: Doctors and Doctoring in Eighteenth-Century England*, Stanford University Press, Stanford 1989; Harold Perkin, *The Rise of Professional Society: England since 1880*, Routledge, London 1989; Harold J. Cook, *Physicians and the New Philosophy: Henry Stubbe and the Virtuosi-Physicians*, in *Medical Revolution in the 17th Century*, a cura di Roger French e Andrew Wear, Cambridge University Press, Cambridge 1989, pp. 246-71; Harold J. Cook, *Policing the Health of*

London: *The College of Physicians and the Early Stuart Monarchy*, «Social History of Medicine», II, 1989, pp. 1-33; Harold J. Cook, *Practical Medicine and the British Armed Forces After the 'Glorious Revolution'*, «Medical History», XXXIV, 1990, pp. 1-26; Harold J. Cook, *The New Philosophy and Medicine in Seventeenth-Century England in Reappraisals of the Scientific Revolution*, a cura di David C. Lindberg e Robert S. Westman, Cambridge University Press, Cambridge 1990, pp. 397-436; Virginia Berridge, *Health and Medicine in Cambridge Social History of Britain, 1750-1950*, a cura di Francis Michael Longstreth Thompson, vol. 3, *Social Agencies and Institutions*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, pp. 171-242; Roger French e Andrew Wear (a cura di), *British Medicine in an Age of Reform*, Routledge, London 1991; Russell G. Smith, *The Development of Ethical Guidance for Medical Practitioners by the General Medical Council*, «Medical History», XXXVII, 1993, pp. 56-67; Christopher Lawrence, *Medicine in the Making of Modern Britain, 1700-1920*, Routledge, London 1994; Penelope J. Corfield, *Power and the Professions in Britain 1700-1850*, Routledge, London 1995; Thomas N. Bonner, *Becoming a Physician, Medical Education in Great Britain, France, Germany and the United States, 1750-1945*, Oxford University Press, Oxford 1995; Irvine Loudon, *Medical Care and the General Practitioner 1750-1850*, Clarendon Press, Oxford 1996; Peter Bartrip, *Themselves Writ Large: The British Medical Association 1832-1966*, bmj Publishing Group, London 1996; Anne Digby, *The Evolution of British General Practice 1850-1948*, Oxford University Press, Oxford 1999; Anne Hardy, *Health and Medicine in Britain since 1860*, Palgrave, Basingstoke 2001; Ian A. Burney, *Medicine in the Age of Reform*, in *Rethinking the Age of Reform: Britain 1780-1850*, a cura di Arthur Burns e Joanna Innes, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 163-81; Paul Weindling, *Medical Refugees and the Modernisation of British Medicine, 1930-1960*, «Social History of Medicine», XXII, 2009, pp. 489-511; Michael J. D. Roberts, *The Politics of Professionalization: MPs, Medical Men, and the 1858 Medical Act*, «Medical History», LIII, 2009, pp. 37-56.

⁴¹ Caroline Hannaway, *From Private Hygiene to Public Health: A Transformation in Western Medicine in the Eighteenth and Nineteenth*

Centuries, in *Public Health*, a cura di Teizo Ogawa, Saikon, Tokyo 1980, pp. 108-28, e, in generale, Teizo Ogawa (a cura di), *Public Health*, Saikon, Tokyo 1980; Anthony S. Wohl, *Endangered Lives: Public Health in Victorian Britain*, Harvard University Press, Cambridge 1983; Anne Hardy, *The Epidemic Streets: Infectious Disease and the Rise of Preventive Medicine, 1856-1900*, Clarendon Press, Oxford 1993; Francis Barrymore Smith, *The People's Health, 1830-1910*, Gregg Revivals, London 1993; Baldwin, *Contagion and the State in Europe* cit.; Worboys, *Spreading Germs* cit.

⁴² Erwin H. Ackernecht, *Medicine at the Paris Hospital 1794-1848*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1967; Dora Weiner, *French Doctors Face War, 1792-1815*, in *From the Ancien Regime to the Popular Front*, a cura di Charles K. Warner, Columbia University Press, New York 1969, pp. 57-73; David M. Vess, *Medical Revolution in France, 1789-1796*, University Presses of Florida, Gainesville 1975; Jacques Léonard, *Le corps médical au début de la III^e République*, in *Médecine et philosophie à la fin du XIX^e siècle*, a cura di Jacques Poirier e Jean-Louis Poirier, Université de Paris XII, Créteil 1977, pp. 9-21; George Weisz, *The Politics of Medical Professionalization in France 1845-48*, «Journal of Social History», XII, 1979, pp. 3-30; Toby Gelfand, *Professionalizing Modern Medicine: Paris Surgeons and Medical Science and Institutions in the Eighteenth Century*, Greenwood, Westport 1980; Jean-Pierre Goubert (a cura di), *La médicalisation de la société française, 1770-1830*, Historical Reflections Press, Waterloo on 1982; Gerald L. Geison (a cura di), *Professions and the French State, 1700-1900*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1984; Alison Klairmont-Lingo, *Empirics and Charlatans of Early Modern France: The Genesis of the Classification of the 'Other' in Medical Practice*, «Journal of Social History», XIX, 1986, pp. 583-603; Martha Hildreth, *Doctors, Bureaucrats and Public Health in France, 1888-1902*, Garland, New York 1987; Matthew Ramsey, *Professional and Popular Medicine in France 1770-1830: The Social World of Medical Practice*, Cambridge University Press, Cambridge 1988; Germain Galérant, *Médecine de campagne. De la Révolution à la Belle Époque*, Plon, Paris 1988; Jack D. Ellis, *The Physician-Legislators of France: Medicine and Politics in the Early Third*

Republic, 1870-1914, Cambridge University Press, Cambridge 1990; Olivier Faure, *Les Français et leur médecine au XIXe siècle*, Belin, Paris 1993; George Weisz, *The Medical Mandarins: The French Academy of Medicine in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*, Oxford University Press, New York 1995; Laurence Brockliss e Colin Jones, *The Medical World of Early Modern France*, Clarendon Press, Oxford 1997; Lion Murard e Patrick Zylberman, *L'hygiène dans la République. La santé publique en France, ou l'utopie contrariée 1870-1918*, Fayard, Paris 1996; Nye, *Médecins, éthique médicale et Etat en France 1789-1947* cit., pp. 19-36.

⁴³ Nel 1790 Frank aveva tenuto a Pavia una lezione significativamente intitolata *De populorum miseria: morborum genitrix*, tradotta in inglese da Henry E. Sigerist nel «Bulletin of the History of Medicine», IX, 1941, pp. 80-100.

⁴⁴ Wilhelm Boeck, *Syphilisationen studeret ved sygesengen*, Brögger & Christie, Christiania 1854; *Discussions on the Syphilisation in the Medical Society in Kristiania*, Gundersen, Christiania 1869, estratto da «Nordiskt medicinskt Archiv», 2 Heft, 1869.

⁴⁵ James R. Lane e George G. Gascoyen, *Record of Cases Treated in the Lock Hospital by Syphilisation*, «Medico-Chirurgical Transactions», L, 1867, pp. 281-328.

⁴⁶ Wolfgang Weyers, *Medical Experiments on Humans and the Development of Guidelines Governing Them: The Central Role of Dermatology*, «Clinics in Dermatology», XXVII, 2009, pp. 384-94.

⁴⁷ Georg Gustav Klusemann, *Die Syphilisation in wissenschaftlicher und sanitätspolizeilicher Beziehung. Mit einer Nachschrift über die Zurechnung des ärztlichen Heilverfahrens von Casper*, «Vierteljahresschrift für gerichtliche und öffentliche Medicin», III, 1853, pp. 93-96.

⁴⁸ Felix von Bärensprung, *Mittheilungen aus der Abtheilung und Klinik für syphilitisch Kranke*, «Annalen des Charité-Krankenhauses», IX, 1860, p. 131.

⁴⁹ Carl Janson, *Versuche zur Erlangung künstlicher Immunität bei Variola*

Vaccina, «Centralblatt für Bakteriologie und Parasitenkunde», X, 1891, p. 41.

⁵⁰ Eduard Lang, *Einiges über Syphiliscontagium und Syphilistherapie*, «Wiener Medizinische Wochenschrift», L, 1900, pp. 1114-15.

⁵¹ Gustav Dintenfass, *The Medical Profession in Austria*, «The British Medical Journal», I, 1905, pp. 1204-07.

⁵² Mary Lindemann, *Health and Healing in Eighteenth-Century Germany*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1996; Gispen Kees, *New Profession, Old Order: Engineers and German Society, 1815-1914*, Cambridge University Press, Cambridge 1989; Guenter B. Risse, *Philosophical Medicine in Nineteenth-Century Germany: An Episode in the Relations Between Philosophy and Medicine*, «The Journal of Medicine and Philosophy», I, 1976, pp. 72-92; Paul Weindling, *Public Health in Germany*, in *The History of Public Health and the Modern State*, a cura di Dorothy Porter, Rodopi, Amsterdam 1994, pp. 119-31; *Medical Practice in Imperial Berlin: The Casebook of Alfred Grotjahn*, «Bulletin of the History of Medicine», LXI, 1987, pp. 391-410; Thomas Hoyt Broman, *The Transformation of German Academic Medicine, 1750-1820*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

⁵³ *The Medical Profession in Germany*, «The British Medical Journal», I, 1905, pp. 1197-1204.

⁵⁴ Carlos Paton Blacker, *Eugenics: Galton and After*, Duckworth, London, 1952; Donald Mackenzie, *Eugenics in Britain*, «Social Studies of Science», VI, 1975, pp. 499-532; Alison Bashford e Philippa Levine (a cura di), *The Oxford Handbook of the History of Eugenics*, Oxford University Press, Oxford 2010; Paul A. Lombardo, *A Century of Eugenics in America: From the Indiana Experiment to the Human Genome Era*, Indiana University Press, Bloomington 2011.

⁵⁵ *Die Tüchtigkeit unsrer Rasse und der Schutz der Schwachene. Versuch über Rassenhygiene und ihr Verhältniss zu den humanen Idealen, besonders zum Socialismus*, Fischer, Berlin 1895. Cfr. Sheila Faith Weiss, *Race Hygiene and National Efficiency: The Eugenics of Wilhelm Schallmayer*,

University of California Press, Berkeley 1987; Michael Burleigh e Wolfgang Wippermann, *The Racial State: Germany, 1933-1945*, Cambridge University Press, Cambridge 1991 [trad. it. *Lo stato razziale. Germania 1933-1945*, Rizzoli, Milano 1992]; William H. Tucker, *The Science and Politics of Racial Research*, University of Illinois Press, Urbana 1994; Doris Kaufmann, *Eugenik-Rassenhygiene-Humangenetik. Zur lebenswissenschaftlichen Neuordnung der Wirklichkeit in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, in *Erfindung des Menschen. Schöpfungsträume und Körperbilder 1500-2000*, a cura di Richard van Dülmen, Böhlau, Wien 1998, pp. 347-65; Michael Grüttner, *Zwischen Autonomie und Anpassung. Universitäten in den Diktaturen des 20. Jahrhunderts*, Schöningh, Paderborn 2003; Id., *Gebrochene Wissenschaftskulturen. Universität und Politik im 20. Jahrhundert*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2010, e la serie *Geschichte der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft im Nationalsozialismus* (Wallstein, Göttingen), pubblicata dal 2000 in poi.

⁵⁶ Joel Martin Geiderman, *Ethics Seminars: Physician Complicity in the Holocaust: Historical Review and Reflections on Emergency Medicine in the 21st Century, Part I*, «Academic Emergency Medicine», IX, 2002, p. 225. Cfr. Robert Jay Lifton, *The Nazi Doctors: Medical Killing and the Psychology of Genocide*, Basic Books, New York 1986; Robert N. Proctor, *Racial Hygiene: Medicine Under the Nazis*, Harvard University Press, Cambridge 1988; Benno Müller-Hill, *Murderous Science: Elimination by Scientific Selection of Jews, Gypsies, and Others, Germany 1933-1945*, Oxford University Press, Oxford 1988 [trad. it. *Scienza di morte: l'eliminazione degli ebrei, degli zingari e dei malati di mente: 1933-1945*, ets, Pisa 1989]; Michael H. Kater, *Doctors under Hitler*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1989; Paul Weindling, *Weimar Eugenics: The Kaiser Wilhelm Institute for Anthropology, Human Heredity and Eugenics in Social Context*, «Annals of science», XLII, 1985, pp. 303-18; Paul Weindling, *Health, Race and German Politics Between National Unification and Nazism 1870-1945*, Cambridge University Press, Cambridge 1989; Id., *The 'Sonderweg' of German Eugenics: Nationalism and Scientific Internationalism*, «British journal for the history of science», XXII, 1989, pp. 321-33; George J. Annas e Michael

A. Grodin, *The Nazi Doctors and the Nuremberg Code*, Oxford University Press, Oxford 1991; Götz Aly, Peter Chroust e Christian Pross, *Cleansing the Fatherland: Nazi Medicine and Racial Hygiene*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1994; Hugh Gregory Gallagher, *By Trust Betrayed: Patients, Physicians, and the License to Kill in the Third Reich*, Vandamere Press, Arlington 1995; Wolfgang Weyers, *Death of Medicine in Nazi Germany: Dermatology and Dermatopathology Under the Swastika*, Ardor Scribendi, Philadelphia 1998; William E. Seidelman, *Medicine and Murder in the Third Reich*, «Dimensions», XIII, 1999, pp. 9-14; Francis R. Nicosia e Jonathan Huener, *Medicine and Medical Ethics in Nazi Germany: Origins, Practices, Legacies*, Berghahn Books, New York 2002.

⁵⁷ Allan Chase, *The Legacy of Malthus: The Social Costs of the New Scientific Racism*, Knopf, New York 1976; Mark Haller, *Eugenics: Hereditarian Attitudes in American Thought*, Rutgers University Press, New Brunswick 1963; Donald K. Pickens, *Eugenics and the Progressives*, Vanderbilt University Press, Nashville 1969; Kenneth Ludermerer, *Genetics and American Society: A Historical Appraisal*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1972; Daniel J. Kevles, *In the Name of Eugenics: Genetics and the Uses of Human Heredity*, Knopf, New York 1985; Marouf Arif Hasian, *The Rhetoric of Eugenics in Anglo-American Thought*, University of Georgia Press, Athens 1996; Philip Reilly, *The Surgical Solution: A History of Involuntary Sterilization in the United States*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1991; Stefan Kühl, *The Nazi Connection: Eugenics, American Racism, and German National Socialism*, Oxford University Press, Oxford 1994; Ian Robert Dowbiggin, *Keeping America Sane: Psychiatry and Eugenics in the United States and Canada, 1880-1940*, Cornell University Press, Ithaca 1997; Gunnar Broberg e Nils Roll-Hansen, *Eugenics and the Welfare State: Sterilization Policy in Denmark, Sweden, Norway, and Finland*, Michigan State University Press, East Lansing 1996; Donald Mackenzie, *Eugenics in Britain*, «Social Studies of Science», VI, 1975, pp. 499-532; Pauline Mazumdar, *Eugenics, Human Genetics and Human Failings: The Eugenics Society, Its Sources and Its Critics in Britain*, Routledge, London 1992; Mark B. Adams (a cura di), *The Wellborn*

Science: Eugenics in Germany, France, Brazil, and Russia, Oxford University Press, Oxford 1990.

⁵⁸ Klaus Bergdolt, *Das Gewissen der Medizin: ärztliche Moral von der Antike bis heute*, München, Beck 2004.

⁵⁹ The Nuremberg Code, *Trials of War Criminals Before the Nuremberg Military Tribunals Under Control Council Law n. 10*, vol. 2, pp. 181-82, U.S. Government Printing Office, Washington dc 1949, 1.

⁶⁰ *Ivi*, 2.

- 1 Annulla Linders, *Victory and Beyond: A Historical Comparative Analysis of the Outcomes of the Abortion Movements in Sweden and the United States*, «Sociological Forum», XIX, 2004, pp. 371-404. Per una breve esposizione standard del caso Finkbine cfr. Dorothy E. McBride, *Abortion in the United States: A Reference Handbook*, abcllo, Santa Barbara 2008, pp. 142-43.
- 2 *U.S. Supreme Court Center*, vol. 381, pp. 480-86.
- 3 *U.S. Supreme Court Center*, vol. 367, pp. 497-555.
- 4 Samuel D. Warren e Louis D. Brandeis, *The Right to Privacy*, «Harvard Law Review», IV, 1890, pp. 193-220.
- 5 Simone Payment, *Roger Wade: The Right to Choose*, Rosen Pub. Club, New York 2004.
- 6 *U.S. Supreme Court Center*, vol. 410, pp. 113-79.
- 7 Ludwig Edelstein, *The Hippocrati Oath*, «Bulletin of the History of Medicine», suppl. I, 1943, ripubblicato in *Ancient Medicine; Selected Papers of Ludwig Edelstein*, a cura di Owsei Temkin e Ilya Temkin, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1967, pp. 3-63.
- 8 Ulf Schmidt e Andreas Frewer, *History and Theory of Human Experimentation: The Declaration of Helsinki and Modern Medical Ethics*, Steiner, Stuttgart 2007.
- 9 Ippocrate diceva di aver suggerito a una ballerina e prostituta di abortire saltando in modo da toccare le natiche con i talloni; ma tutta la faccenda è raccontata come se Ippocrate vi fosse coinvolto indirettamente, in quanto parente della padrona della ballerina (*De natura puerorum* 13). Altrove Ippocrate collegava l'aborto al salasso, osservando che esso ha luogo quando il feto è già grande (*Aphorismata* V, 31).
- 10 Platone sottoponeva la procreazione a una rigida disciplina sociale,

che imponeva la soppressione di bambini nati da genitori inadatti o non autorizzati a generare, a meno che essi non avessero fatto in modo da non portare a termine la gravidanza (*Repubblica* V, 460b-461c).

¹¹ Anche Aristotele riteneva che i bambini con deformità non dovessero essere allevati, mentre secondo lui abitudini ordinate avrebbero evitato la soppressione di esseri generati; se un limite alla popolazione si fosse rivelato necessario, si sarebbe potuto ricorrere all'aborto, praticato prima che comparissero la sensibilità e la vita (*Politica* VII, 16, 1335b, 19-26).

¹² Norman Himes, *A Medical History of Contraception*, Gamut Press, New York 1963; Enzo Nardi, *Procurato aborto nel mondo greco-romano*, Giuffrè, Milano 1971; Michael J. Gorman, *Abortion and the Early Church: Christian, Jewish and Pagan Attitudes in the Greco-Roman World*, InterVarsity Press, Downers Grove 1982; Angus McLaren, *A History of Contraception from Antiquity to the Present Day*, Blackwell, Oxford 1990; John M. Riddle, *Contraception and Abortion from the Ancient World to the Renaissance*, Harvard University Press, Cambridge 1992; Thomas Ruetten, *Medizinethische Themen in den deontologischen Schriften des Corpus Hippocraticum*, in *Médecine et moral dans l'antiquité*, a cura di Helmut Flashar, Vandoeuvres, Genève 1997, pp. 65-120; Konstantinos Kapparis, *Abortion in the Ancient World*, Duckworth, London 2002.

¹³ Platone, *Leggi* IV, 720b-e.

¹⁴ Geoffrey Ernest Richard Lloyd, *Science, Folklore and Ideology*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.

¹⁵ Per la discussione dell'interpretazione del giuramento di Ippocrate data da Edelstein cfr. Karl Deichgräber, *Der Hippokratische Eid*, Hippokrates, Stuttgart 1969; Fridolf Kudlien, *Medical Ethics and Popular Ethics in Greece and Rome*, «Clio Medica», V, 1970, pp. 91-121; Rütten, *Medizinethische Themen* cit. e *The Hippocratic Oath*, «Journal of the History of Medicine and Allied Sciences», LI, 1996; in collaborazione con Leonie von Ropport Bismarck, *Receptions of the*

Hippocratic Oath in the Renaissance: The Prohibition of Abortion as a Case Study in Reception, «Journal of the History of Medicine and Allied Sciences», LI, 1996, pp. 456-83.

¹⁶ *Esodo* 21.22.

¹⁷ Cicerone, *Pro Cluentio* 32.

¹⁸ Giuseppe Flavio, *Contra Apionem* II, 25.

¹⁹ Dionysius Halicarnassensis, *Antiquitates romanae* II, 15, 1-2.

²⁰ Ovidio, *Amores* 2, 14; Seneca, *Consolatio ad Helviam* 16, 3; Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia* X, 83; Giovenale, *Satyrae* 2, 29-35; 6, 592-601.

²¹ *Apocalisse di Pietro* 8.

²² Aristotele, *De generatione animalium* I,18, 21-22; II, 3. Cfr. Norman M. Ford, *When Did I Begin? Conception of the Human Individual in History, Philosophy and Science*, Cambridge University Press, Cambridge 1988 [trad. it. *Quando comincio io?: il concepimento nella storia, nella filosofia e nella scienza*, a cura di Rodolfo Rini, Baldini&Castoldi, Milano 1997, ed Enrico Berti, *La generazione dell'uomo secondo Aristotele*, in *Nuovi studi aristotelici II - Fisica, antropologia, metafisica*, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 151-56].

²³ Per la Halakhah cfr. David Feldman, *Marital Relations, Birth Control, and Abortion in Jewish Law*, Schocken Books, New York 1974, pp. 254-55; cfr. Daniel Schiff, *Abortion in Judaism*, Cambridge University Press, Cambridge 2002. Per il diritto romano Papiniano in *Digestum* 35.2.9.1.

²⁴ Michael J. Gorman, *Ahead to Our Past: Abortion and Christian Texts*, in *The Church and Abortion: In Search of New Ground for Response*, a cura di Paul T. Stallsworth e Ruth S. Brown, Abingdon Press, Nashville 1993, p. 42.

²⁵ Tertulliano, *Apologia* IX 8.

²⁶ Nella lettera ad Anfiloco (*Lettera* 188, 2).

²⁷ Agostino, *Enchiridion* 23.85.4; 23.86.

²⁸ Romana Martorelli Vico, *Medicina e filosofia. Per una storia dell'embriologia medievale nel XIII e XIV secolo*, Guerini e Associati, Milano 2002.

²⁹ Emmanuel Betta, *Animare la vita. Disciplina della nascita tra medicina e morale nell'Ottocento*, il Mulino, Bologna 2006.

³⁰ Charles François Thérèse Muteau, *Du secret professionnel, de son étendue, de la responsabilité qu'il entraîne d'après la loi et la jurisprudence*, Maresq, Paris 1870; Paul Brouardel, *Le secret médical*, Baillière, Paris 1893; Dominique Thouvenin, *Le secret médical et l'information du malade*, Presses universitaires de Lyon, Lyon 1982; Raymond Villey, *Histoire du secret médical*, Seghers, Paris 1986.

¹ Fritz Jahr, *Bio-Ethik: Eine Umschau über die ethischen Beziehungen des Menschen zu Tier und Pflanze*, «Kosmos.Handweiser für Naturfreunde», XXIV, 1927, pp. 2-4.

² Id., *Drei Studien zum 5. Gebot*, «Ethik. Sexual- und Gesellschaftsethik», XI, 1934, pp. 183-87. Su Jahr cfr. Hans-Martin Sass, *Fritz Jahr's bioethischer Imperativ in 80 Jahre Bioethick in Deutschland von 1927 bis 2007*, Zentrum für medizinische Ethik, Bochum, *Medizinethische Materialien* Heft 175, 2007, e *Fritz Jahr's Concept of Bioethics*, «Kennedy Institute of Ethics Journal», XVII, 2007, pp. 279-95.

³ Van Rensselaer Potter, *Bioethics: The Science of Survival*, «Perspectives in Biology and Medicine», XIV, 1970, pp. 120-53, e poi *Bioethics: Bridge to the Future*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs., 1971.

⁴ André E. Hellegers, *Abortion, the Law, and the Common Good*, New York 1967.

⁵ Di Daniel Callahan cfr. *The Mind of the Catholic Layman*, Scribner, New York 1963; *False Hopes. Why America's Quest for Perfect Health Is a Recipe for Failure?*, Simon & Schuster, New York 1998 [trad. it. *La medicina impossibile. Le utopie e gli errori della medicina moderna*, Baldini & Castoldi, Milano 2001]; *Abortion: Law, Choice and Morality*, Macmillan, New York 1970; *The Tyranny of Survival; and Other Pathologies of Civilized Life*, Macmillan, New York 1973; *What Kind of Life: The Limits of Medical Progress*, Simon and Schuster, New York 1990; *The Troubled Dream of Life. Living with Mortality*, Simon and Schuster, New York 1993.

⁶ Di Edmund D. Pellegrino cfr. *Character, Virtue and Self-Interest in the Ethics of the Professions*, Catholic University of America Press, Washington 1989; *Gift of Life: Catholic Scholars Respond to the Vatican Instruction*, Georgetown University Press, Washington 1990; *Ethics, Trust, and the Professions: Philosophical and Cultural Aspects*,

Georgetown University Press, Washington 1991; *Toward a Virtue-Based Normative Ethics for the Health Professions*, «Kennedy Institute of Ethics Journal», V, 1995, pp. 253-77; *Physician and Philosopher: The Philosophical Foundation of Medicine*, Carden Jennings, Charlottesville 2001.

⁷ Tom L. Beauchamp e James F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, Oxford 1979.

⁸ Di Joseph Fletcher cfr. *Morals and Medicine*, Princeton University Press, Princeton 1954; *Situation Ethics: The New Morality*, Westminster Press, Philadelphia 1966; *The Ethics of Genetic Control: Ending Reproductive Roulette*, Doubleday, New York 1974.

⁹ Mark R. Wicclair, *Conscientious Objection in Health Care. An Ethical Analysis*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, p. 14.

¹⁰ *United States Court of Appeals, Ninth Circuit*, 523 F. 2d 75 - Taylor v. St Vincent's Hospital Aug. 26, 1975.

¹¹ Jody Feder, *The History and Effect of Abortion. Conscience Clause Laws*, crs Report for Congress, 2005, p. 2.

¹² H. J. McCloskey, *Conscientious Disobedience of the Law: Its Necessity, Justification, and Problems to Which It Gives Rise*, «Philosophy and Phenomenological Research», XL, 1980, pp. 536-57; James Childress, *Civil Disobedience, Conscientious Objection, and Evasive Non-Compliance: A Framework for the Analysis and Assessment of Illegal Actions in Health Care*, «Journal of Medicine and Philosophy», X, 1985, pp. 63-83; Christopher Meyers e Robert D. Woods, *An Obligation to Provide Abortion Services: What Happens When Physicians Refuse?*, «Journal of Medical Ethics», XXII, 1996, pp. 115-20; Rebecca J. Cook e Bernard M. Dickens, *Human Rights and Abortion Laws*, «International Journal of Gynecology and Obstetrics», LXV, 1999, pp. 81-87, e *Human Rights Dynamics of Abortion Law Reform*, «Human Rights Quarterly», XXV, 2003, pp. 1-59; Katherine A. White, *Crisis of Conscience: Reconciling Religious Health Care Providers' Beliefs and Patients' Rights*, «Stanford Law Review», LI, 1999, p. 1703-49; Mark R. Wicclair, *Conscientious*

Objection in Medicine, «Bioethics», XIV, 2000, pp. 205-27; Id., *Is Conscientious Objection Incompatible with a Physicians Professional Obligations?*, «Theoretical Medicine and Bioethics», XXIX, 2008, pp. 171-85, e *Conscientious Objection in Health Care. An Ethical Analysis*, Cambridge University Press, Cambridge 2011; Edmund D. Pellegrino, *The Physician as Conscientious Objector*, «Fordham Urban Law Journal», XXX, 2002, pp. 245-65, e *The Physician's Conscience, Conscience Clauses, and Religious Belief: A Catholic Perspective*, «Fordham Urban Law Journal», XXX, 2002, pp. 221-44; J. David Bleich, *The Physician as Conscientious Objector*, «Fordham Urban Law Journal», XXX, 2002, pp. 245-65; John K. Davis, *Conscientious Refusal and a Doctor's Right to Quit*, «Journal of Medicine and Philosophy», XXIX, 2004, pp. 75-91; Rebecca Dresser, *Professionals, Conformity, and Conscience*, «Hastings Center Report», XXXV, 2005, pp. 9-10; Robert Macauley, *The Hippocratic Underground: Civil Disobedience and Health Care Reform*, «Hastings Center Report», XXXV, 2005, pp. 38-45; Renece Waller-Wise, *Conscientious Objection. Do Nurses Have the Right to Refuse to Provide Care?*, «AWHONN Lifelines», IX, 2005, pp. 283-86; R. Alta Charo, *The Celestial Fire of Conscience: Refusing to Deliver Medical Care*, «New England Journal of Medicine», CCCLII, 2005, pp. 2471-73; D. Lowell Staci, *Striking a Balance: Finding a Place for Religious Conscience Clauses in Contraceptive Equity Legislation*, «Cleveland State Law Review», LII, 2005, pp. 441-65; Jody Feder, *The History and Effect of Abortion. Conscience Clause Laws*, Congressional Information Service, Library of Congress, Washington dc 2004; Julian Savulescu, *Ethics: Conscientious Objection in Medicine Ethics*, «British Medical Journal», CCCXXXII, 2006, pp. 294-97; Bernard M. Dickens, *Ethical Misconduct by Abuse of Conscientious Objection Laws*, «Medicine and Law: The World Association for Medical Law», 2006, pp. 513-22, XXV; Martha S. Swartz, «Conscience Clauses» or «Unconscionable Clauses»: *Personal Beliefs Versus Professional Responsibilities*, «Yale Journal of Health Policy, Law, and Ethics», VI, 2006, pp. 269-350; Ryan Lawrence e Marshall H. Chin, *Clash of Definitions: Controversies about Conscience in Medicine*, «American Journal of Bioethics», VII, 2007, pp. 10-13; Carolyn Mcleod, *Referral in the Wake of Conscientious Objection to*

Abortion, «Hypatia», XXIII, 2008, pp. 30-47; Roslyn Kane, *Conscientious Objection to Termination of Pregnancy: The Competing Rights of Patients and Nurses*, «Journal of Nursing Management», XVII, 2009, pp. 907-12; Thomas May e Mark P. Aulisio, *Personal Morality and Professional Obligations: Rights of Conscience and Informed Consent*, «Perspectives in Biology and Medicine», LII, 2009, pp. 30-38; Daniel J. Hill, *Abortion and Conscientious Objection*, «Journal of Evaluation in Clinical Practice», XVI, 2010, pp. 344-50.

¹³ Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001 [trad. it. *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino 2002]. Habermas si riferisce principalmente al saggio *Liberal Eugenics* di Nicholas Agar, contenuto in Helga Kuhse e Peter Singer (a cura di), *Bioethics*, Blackwell, London 2000. Egli tiene anche conto di Allen Buchanan, Dan W. Brock, Norman Daniels e Daniel Wikler, *From Chance to Choice*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

¹⁴ American Pharmacists Association, *Code of Ethics for Pharmacists.*, Washington dc 1994; Henri R. Manasse Jr., *Conscientious Objection and the Pharmacist*, *Science*, CCCVIII, 2005, pp. 1158-59; Kelsey C. Brodsho, *Patient Expectations and Access to Prescription Medication Are Threatened by Pharmacist Conscience Clauses*, «Minnesota Journal of Law, Science & Technology», VII, 2005, pp. 327-36; Marcia D. Greenberger e Rachel Vogelstein, *Pharmacist Refusals: A Threat to Women's Health*, «Science», CCCVIII, 2005, pp. 1557-58; Matthew White, *Conscience Clauses for Pharmacists: The Struggle to Balance Conscience Rights with the Rights of Patients and Institutions*, «Wisconsin Law Review», VI, 2005, pp. 1611-48; Elizabeth Fenton e Loren Lomasky, *Dispensing with Liberty: Conscientious Refusal and the "Morning-After Pill"*, «Journal of Medicine and Philosophy», XXX, 2005, pp. 579-92; Richard M. Anderson, Laura Jane Bishop e Martina Darragh, *Pharmacists and Conscientious Objection*, «Kennedy Institute of Ethics Journal», XVI, 2006, pp. 379-96; Mark R. Wicclair, *Pharmacies, Pharmacists, and Conscientious Objection*, «Kennedy Institute of Ethics Journal», XVI, 2006, pp. 225-50; Lynsey Balmer, *Royal Society of*

Pharmacists and Conscientious Objectors, «Lancet», CCCLXVII, 2006, p. 9527; Katrina A. Bramstedt, *When Pharmacists Refuse to Dispense Prescriptions.*, «Lancet», CCCLXVII, 2006, pp. 1219-20; L. Lewis Wall e Douglas Brown, *Refusals by Pharmacists to Dispense Emergency Contraception: A Critique*, «Obstetrics & Gynecology», CVII, 2006, pp. 1148-51; Mary K. Collins, *Conscience Clauses and Oral Contraceptives: Conscientious Objection or Calculated Obstruction?*, «Annals of Health Law», XV, 2006, pp. 37-60; Anna Glasier, *Emergency Contraception*, «British Medical Journal», CCCXXXIII, 2006, pp. 560-61; Allison Grady, *Legal Protection for Conscientious Objection by Health Professionals*, «Virtual Mentor: Ethics Journal of the American Medical Association», VIII, 2006, pp. 327-31; Courtney Miller, *Reflections on Protecting Conscience for Health Care Providers: A Call for More Inclusive Statutory Protection in Light of Constitutional Considerations*, «Southern California Review of Law and Social Justice», XV, 2006, pp. 327-62; Susan C. Winckler e John A. Gans, *Conscientious Objection and Collaborative Practice: Conflicting or Complementary Initiatives?*, «Journal of the American Pharmacists Association», XLVI, 2006, pp. 12-13; Piers Benn, *Conscience and Health Care Ethics*, in *Principles of Health Care Ethics*, a cura di Richard Ashcroft, Angus Dawson, Helen Draper e John R. McMillan, Wiley, London 2007, pp. 345-50; Robert F. Card, *Conscientious Objection and Emergency Contraception*, «The American Journal of Bioethics», VII, 2007, pp. 8-14; Dan W. Brock, *Conscientious Refusal by Physicians and Pharmacists: Who Is Obligated to Do What, and Why?*, «Theoretical Medicine and Bioethics», XXIX, 2008, pp. 187-200; J. Paul Kelleher, *Emergency Contraception and Conscientious Objection*, «Journal of Applied Philosophy», XXVII, 2010, pp. 290-304.

Indice dei nomi

Abbagnano, Nicola
Abelardo, Pietro
Abramo
Adamo
Adams, John
Agostino d'Ippona
Alarico
Alberto Magno
Alcibiade,
Alessandro, figlio di Erode il Grande
Alessandro Severo
Ambrogio, santo,
Ames, William
Annibale
Anselmo, santo
Antioco IV Epifane
Antonino Pio
Antonio, triumviro
Arafat, Yasser
Arcadio
Arcesilao
Armauer Hansen, Gerhard
Aristobulo, figlio di Erode il Grande
Aristotele
Arnaud, Émile
Aron, Raymond
Asquith, Herbert Henry
Atenagora
Augusto, Gaio Giulio Cesare Ottaviano
Auzias-Turenne, Joseph Alexandre

Bacone, Francesco (*Francis Bacon*)
Bacone, Ruggero (*Roger Bacon*)
Bagshaw, Edward
Bärensprung, Felix von
Barnaba, santo
Basilio di Cesarea
Beauchamp, Thomas
Behring, Emil von
Bell, John
Bellius, Martin, *vedi* Castellio, Sebastiano
Bentham, Jeremy
Bergson, Henri-Louis
Berman, Herman

Bernard, Claude
Bernardo di Chiaravalle
Beza, Teodoro (*Théodore de Bèze*)
Blackmun, Harry
Blanc, Louis
Bland, Tony
Bloch, Jan Gotlib
Boeck, Carl Wilhelm
Bonaventura da Bagnorea
Bonifacio, generale romano
Borboni
Bornston, Édouard
Braddock, Edward
Bucer, Martin
Bullinger, Heinrich
Buxton, C. Lee

Cade, Anthony
Caino
Caligola
Callahan, Daniel
Calvino, Giovanni
Camus, Albert
Caracalla
Carlo I d'Inghilterra
Carlo II d'Inghilterra
Carlo V d'Asburgo
Carneade di Cirene
Cartesio (*René Descartes*)
Cartwright, Thomas
Cary, Lucius
Castelberger, Andreas
Castellio, Sebastiano (*Sébastien Castellion*)
Castelnau, Henri de
Catilina, Lucio Sergio
Catone Uticense
Cazenave, Pierre Louis Alphée
Ceciliano
Celso
Cesare, Gaio Giulio
Chadwick, Edwin
Chelchitzky, Peter
Childress, James
Chillingworth, William
Chilone
Church, Frank
Churchill, Winston Leonard Spencer

Cicerone, Marco Tullio
Clemente Alessandrino
Clodio Pulcro, Publio
Coffee, Linda
Coke, Edward
Commodo, Marco Aurelio
Condillac, Étienne Bonnot de
Constant, Benjamin
Cornelio, centurione romano
Costantino il Grande
Costanzo II
Cotton, John
Cristo, *vedi* Gesù Cristo
Crizia
Cromwell, Oliver
Cruzan, Nancy Beth
Cruzan, Cristy
Cudworth, Ralph
Cullérier, Michel

Darwin, Charles
de Gaulle, Charles
Democrito
Demostene
Desruelles, Henri-Marie-Joseph
Diderot, Denis
Dio
Diodoro Siculo
Dionigi di Alicarnasso
Dionigi l'Areopagita
Domiziano, Tito Flavio
dottor Noir (*Jan Hendrick Vriès*)
Duns Scoto, Giovanni
Dunstan (*Dunstano di Canterbury*)
Durkheim, Émile

Edelstein, Ludwig
Edoardo VI d'Inghilterra
Edred re d'Inghilterra
Edwards, Thomas
Elisabetta I d'Inghilterra
Enrico IV di Francia
Enrico VIII d'Inghilterra
Epicuro
Epitteto
Eraclito
Erasmus da Rotterdam

Erode Antipa
Erode il Grande
Eschilo
Euripide
Eusebio di Cesarea
Eutidemo
Ezechiele

Fausto di Milevi
Federico II di Prussia
Feltin, Maurice
Fichte, Johann Gottlieb
Fidia
Filippo di Macedonia
Filippo il Cancelliere
Filone di Alessandria
Finkbine, Sherri
Flaviano, vescovo di Antiochia
Flavio Eugenio
Flavio Giuseppe
Fletcher, Joseph
Fox, George
Franck, Sebastian
Frank, Johann Peter
Franklin, Benjamin
Furnival, William James

Gaio, giurista romano
Galeno
Galton, Francis
Garibaldi, Giuseppe
Gauden, John
Gerson, Giovanni (*Jean Charlier de Gerson*)
Gesù Cristo
Giacomo, apostolo
Giacomo I d'Inghilterra
Giacomo II d'Inghilterra
Gibbon, Edward
Gibert, Camille
Giovanni il Battista
Giovanni Crisostomo
Giovanni XXIII, papa
Girolamo, santo
Gisborne, Thomas
Giuda
Giuliano l'Apostata
Giulio Cesare, *vedi* Cesare,

Giulio II, papa
Giuseppe Flavio
Giustiniano
Giustino, santo
Goclenius (*Rudolph Göckel*)
Goethe, Johann Wolfgang von
Goldberg, Arthur
Graziano
Grebel, Conrad
Gregorio di Nazianzo
Gregorio VII, papa
Gregory, John
Griswold, Estelle
Grozio, Ugo, (*Huig van Groot*)
Guglielmo di Occam
Guglielmo di Auxerre
Guyenot, Joseph-Frédéric

Hamilton, Alexander
Hastings, Charles
Heeren, Arnold Hermann Ludwig
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
Hellegers, André
Herder, Johann Gottfried
Herzen, Aleksandr
Hitler, Adolf
Hobbes, Thomas
Hoffmann, Paul Erich
Hooker, Richard
Hooker, Thomas
Hugo, Victor
Hume, David
Hunter, John
Hunter, William
Hutcheson, Francis
Hyde, Edward

Ippocrate
Isacco
Isidoro di Siviglia
Isocrate

Jahr, Fritz
Janson, Carl
Jahvè
Jefferson, Thomas
Jenner, Edward

Jerome, William
Jewel, John
Jonson, Ben
Juxon, William

Kant, Immanuel
Kauten, Mathias
Kellogg-Briand, trattato
Kennedy Shriver, Eunice
Kennedy, John Fitzgerald
Klusemann, Georg Gustav
Koch, Robert

Lamennais, Félicité Robert de
Lang, Eduard
Latour, Amedeo
Lattanzio
Laud, William
Leicester, Robert Dudley I conte di
Lemonnier, Charles
Lessing, Gotthold Ephraim
Lilburne, John
Lindemann, dottor
Locke, John
Lucrezia, nobildonna romana
Lucrezio
Lutero, Martin (*Martin Luther*)

Madison, James
Malachia
Manz, Felix
Marco Aurelio
Maria I d'Inghilterra
Marino, santo
Marshall, John Harlan II
Massimiliano, santo
Matteo, evangelista
McCorvey, Norma Leah, *vedi anche* Roe, Jane
Micraelius, Johann
Mill, John Stuart
Milone, Tito Annio
Milton, John
Moch, Gaston
Molière (*Jean-Baptiste Poquelin*)
Moll, Albert
Montaigne, Michel Eyquem de
More, Henry

Mosè
Mükter, Heinrich

Napoleone I Bonaparte
Neisser, Albert
Nerone
Nixon, Richard

Omero
Origene
Overton, Richard

Paolo, giurista romano
Paolo di Tarso
Paolo VI, papa
Passy, Frédéric
Pasteur, Louis
Pellegrino, Edmund
Percival, Thomas
Perkins, William
Pietro, apostolo
Pietro Lombardo
Pitagora
Platone
Plinio il giovane
Ploetz, Alfred
Plotino
Plutarco
Poe, Paul e Pauline
Poincaré, Jules Henri
Polibio
Pompeo
Pompidou, Georges
Prince, Thomas
Proclo
Pufendorf, Samuel von

Quinet, Edgar
Quinlan, Karen Ann

Rensselaer Potter, Van
Ricord, Philippe
Rinecker, Franz
Robertson, William
Robespierre, Maximilien-François-Isidore de
Roe, Jane (*Norma Leah McCorvey*)
Rousseau, Jean-Jacques

Rudin, Ernst
Rufino di Bologna

Sainte-Hilaire, Étienne Geoffrey de
Sallustio
Salomon, dottor
Salomone, re d'Israele
Sanderson, Robert
Sandys, Edwin
Schaudinn, Fritz
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von
Seeger, Daniel Andrew
Selden, John
Sellon, Jean-Jacques de
Seneca, Lucio Anneo
Senofonte
Serveto, Michele
Sestilio Rufo, Publio
Sesto Roscio Amerino
Settimio Severo
Shaftesbury, terzo conte di (*Anthony Ashley Cooper*)
Sheldon, Gilbert
Silla, Lucio Cornelio
Simmaco, Quinto Aurelio
Simon, Max,
Simone da Bisignano
Simons, Menno
Smith, Adam
Socino, Fausto
Socrate
Sofocle
Sperino, Casimiro
Spinoza, Baruch
St. Germain, Christopher
Strafford, conte di (*Thomas Wentworth*)
Stubbe, Henry

Taylor, coniugi
Taylor, Gloria
Teel, Charles E.
Teodosio I
Tertulliano
Thiel, Ugo
Tilly, Samuel
Tommaso d'Aquino
Tönnies, Ferdinand
Towers, Gabriel

Traiano, Marco Ulpio

Travers, Walter

Tyrrell, James

Ullman, Abraham

Ulpiano, Domizio

Ussher, James

Valentiniano I

Valentiniano II

Velpeau, Alfred

Vidal, Émile

Virchow, Rudolf

Vives, Juan Luis

Vives, Ludovico, *vedi* Vives, Juan Luis

Voltaire (*François-Marie Arouet*)

Vriès, Jan Hendrick

Waller, Johann Ritter von

Walton, Isaac

Walwyn, William

Washington, George

Wassermann, August von

Weddington, Sarah

Welsh, Elliott Ashton

Welz, Robert Ritter von

Williams, Roger

Zwingli, Ulrico (*Huldrych Zwingli*)

Introduzione

La scintilla di Caino

1. Intoccabili armi

Tra Franklin e Washington

Le armi e la coscienza

L'introvabile pace cristiana

2. Conosci te stesso

La virtù invisibile

La conoscenza di sé

Gli amici e un Dio solitario

Le voci di dentro

Un indizio e un rifugio

La buona coscienza

3. Coscienze deboli ed eretici

Una missione difficile

Le coscienze deboli

Fede e buona coscienza

La coscienza del soldato

La coscienza dell'imperatore

Vergini violentate e un Dio occhiuto

Di nuovo in guerra

4. La visione di Ezechiele

Giurisdizione umana e giurisdizione divina

Intenzione e peccato, vizio e virtù

La scintilla

La sinderesi

Sinderesi e legge naturale

La coscienza erronea

Eclissi e rinascita della sinderesi

5. Coscienze tenere

La coscienza tranquilla

Tormenti e abbandono
L'incoercibile coscienza
Il rifugio della coscienza
Giudizi probabili e coscienze tenere
Coscienze di re
Indomabili coscienze

6. La civilizzazione della coscienza

La traversata della Bibbia
L'introvabile legge di natura
La coscienza erronea
Secondo le circostanze
La coscienza e l'onore
La consapevolezza
Mente e coscienza
Le metamorfosi dell'onore
Una voce spaventosa

7. La coscienza collettiva

La scintilla fuori dell'anima
Il capriccio e l'etica
La coscienza degli antichi e i diritti dei moderni
Una nazione senza sacerdoti
La coscienza ammaestrata
L'anima collettiva

8. Addio alle armi

Le patrie in armi
La pace tra i popoli
Il lascito dei quaccheri
Vaiolo e impero
Una voce dall'alto
Tutti obiettori
Obiezione selettiva e disobbedienza civile

9. Scienza e coscienza

A caccia della sifilide
La deontologia
L'etica medica
La salute pubblica
Il caso Neisser

Per la razza

10. Alle origini della vita

Il caso Finkbine

Roe contro Wade

I medici e l'aborto

11. Tra la vita e la morte

Tre casi

Alternative bioetiche

La coscienza riluttante

I diritti negati

Note

Capitolo primo

Capitolo secondo

Capitolo terzo

Capitolo quarto

Capitolo quinto

Capitolo sesto

Capitolo settimo

Capitolo ottavo

Capitolo nono

Capitolo decimo

Capitolo undicesimo

Indice dei nomi